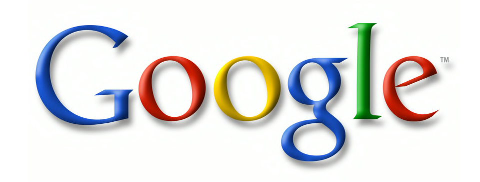




COURS D'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MORALE

AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

IMP. DE HAUMAN ET C°.— DELTOMBE, GÉR.
Rue du Nord, n° 8.

COURS D'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MORALE

AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE,

PROFESSÉ A LA FACULTÉ DES LETTRES EN 1819 ET 1820,

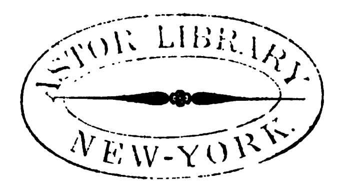
Par M. V. Cousin.

Première partie. — École sensualiste.

PUBLIÉE

PAR M. E. VACHEROT,

Agrégé docteur ès lettres.



BRUXELLES.

SOCIÉTÉ BELGE DE LIBRAIRIE.

HAUMAN ET COMP^e.

1841

AVERTISSEMENT

DE L'ÉDITEUR.

Toute vraie philosophie a un principe et un but; son principe est la métaphysique, son but est la morale et la politique. Sans la métaphysique la science est obscure et incertaine; sans la morale et la politique elle est vaine et chimérique. Cette connexion nécessaire de la métaphysique et de la morale est une loi qui s'applique à toutes les époques de la pensée : le passé l'a reproduite invariablement, le présent la réclame avec d'autant plus de force que le caractère propre de la science aujourd'hui est précisément la recherche des résultats pratiques, dans toute spéculation.

Une grave lacune nous a frappé dans les nombreux écrits de M. Cousin : la psychologie, la théodicée, la philosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie y sont à peu près exclusivement représentées : la morale et la politique n'y figu-

rent qu'en de rares et courts fragments. Je sais bien que si la science morale proprement dite se montre peu dans les livres de l'illustre écrivain, le sentiment moral y est partout, qu'il inspire et vivifie sa psychologie, sa théodicée, sa philosophie de l'histoire : mais le sentiment moral ne remplace point la science. M. Cousin l'avait si bien senti que, dans son enseignement public de 1819 et 1820, il avait développé une théorie des devoirs et des droits. Malheureusement il n'est resté de cette théorie qu'un souvenir profond religieusement conservé dans l'âme des jeunes gens qui se pressaient alors autour de la chaire de l'éloquent professeur. A ceux-là un tel souvenir peut suffire. Mais les jeunes adeptes de la philosophie qui n'ont point entendu M. Cousin et qui n'ont pu hériter des traditions devaient vivement regretter de rester étrangers à un enseignement qui avait tant contribué à former l'esprit moral et politique de la jeunesse. Nous croyons donc avoir répondu à leur désir en obtenant de M. Cousin la permission de publier ces leçons (1). Nous avons conservé la pensée de l'auteur le plus fidèlement qu'il nous a été possible; pour le style, ne pouvant le reproduire,

(1) L'exactitude étant le seul mérite de ce travail, mon devoir est de le renvoyer aux élèves de l'Ecole Normale dont les rédactions m'ont été confiées. MM. Rinn, Dunoyer, Théry et Bouillet.

nous ne devions pas même tenter de l'imiter, sachant bien qu'on n'imite pas le style d'un grand écrivain. En laissant reparaître sous une forme froide et décolorée une pensée sur laquelle son imagination et sa sensibilité avaient répandu tant d'éclat et de vie, M. Cousin a sacrifié le soin de sa réputation au désir d'être utile. Heureux encore s'il retrouve dans cette esquisse affaiblie les véritables traits de son enseignement !

Dans un cours qui comprenait les années 1819 et 1820, M. Cousin conçut et réalisa un vaste plan. Toute la philosophie morale du dernier siècle se résume en trois grandes doctrines, savoir, le sensualisme d'Helvétius et de Saint-Lambert, le spiritualisme timide de l'école écossaise, le spiritualisme absolu de l'école allemande. C'est de ces trois doctrines que M. Cousin entreprit l'histoire et la critique. Le volume que nous publions ne traite que des systèmes moraux de la philosophie française; il comprend aussi l'analyse et l'appréciation des doctrines morales et politiques de Hobbes, le plus rigoureux publiciste de l'école de la sensation.

Dans ce livre, M. Cousin fait deux choses : il ruine la doctrine de l'intérêt; il pose les vrais principes de la science des devoirs.

Toute morale vraiment systématique relève d'un principe métaphysique. La morale de l'intérêt et du plaisir dérive de la philosophie de la

sensation : c'est Locke et Condillac qui ont produit Helvétius et Saint-Lambert. Une critique générale de la métaphysique de l'école sensualiste était donc nécessaire. La réfutation des principes métaphysiques et moraux du sensualisme a perdu de son importance depuis que, sur les ruines de la philosophie de la sensation, s'est élevée une doctrine plus vraie et plus digne de la nature humaine. Mais quand M. Cousin éleva la voix pour protester, cette triste morale de l'intérêt régnait encore exclusivement dans la science. Déjà sans doute avait commencé une réaction en faveur du spiritualisme ; mais M. Royer-Collard et M. Maine de Biran, qui en furent les organes les plus puissants et les plus graves, ne touchèrent point à la question morale ; en sorte que la doctrine de l'intérêt retenait sous son joug presque tous les moralistes qui ne puisaient pas leurs inspirations dans la religion ou dans le sens commun. L'énergique protestation de M. Cousin, faite au nom de la raison et de la science, arracha à la philosophie de la sensation toutes les âmes généreuses, et, grâce aux efforts du professeur, la doctrine du devoir hérita peu à peu de la popularité dont avait joui si longtemps la morale de l'intérêt.

Mais ce n'était là qu'un résultat négatif : la loi du bien et du juste avait remplacé la règle de l'utile ; il restait à définir le principe du bien et

de la justice. Or, où trouver ce principe? L'école sensualiste avait cherché dans l'homme même la règle de nos actions; elle avait découvert un principe simple, clair et accessible à tous, et c'est là ce qui explique sa grande popularité et son triomphe passager sur des doctrines bien supérieures. Mais ce principe était indigne d'un être moral. D'autres écoles avaient cherché un principe digne de l'homme dans des spéculations mystiques ou théologiques; mais soit que le principe qu'elles avaient decouvert fût trop élevé pour pouvoir descendre dans la pratique, soit qu'il fût dans une dépendance trop étroite de la religion, il n'avait point satisfait les habitudes scientifiques de l'esprit moderne. Le problème à résoudre était donc de trouver un principe qui fût simple et clair, mais qui en même temps pût être érigé en règle morale. Déjà le stoïcisme avait séparé la morale de la religion; il avait dit : la loi de l'homme est de rester fidèle à sa nature; or, il est essentiellement raisonnable; sa loi est donc d'obéir à la raison. Cela était vrai : la raison est le principe moral de toutes nos actions; elle seule juge le bien et le mal, mais elle juge sur des données que lui fournit la conscience. Livrée à elle-même, elle n'irait pas au delà de cette maxime générale : il faut faire ce qui est bien et ce qui est juste. Le principe des stoïciens ne suffit donc pas. Il faut obéir à la raison, ré-

péta M. Cousin d'après les stoïciens; mais que dit la raison ? Que la nature de l'homme étant la liberté, sa destinée et par conséquent sa loi est de maintenir et de fortifier cette liberté vis-à-vis de la nature et de la société. Être libre, reste libre, tel est le principe de tous nos devoirs.

Quant à nos droits, j'ose dire que ce livre est le premier où l'origine en ait été clairement indiquée. L'expérience avait consacré trois principes de gouvernement, le droit divin, la souveraineté du nombre, ou l'empire de la force; la science, loin de protester, n'avait vu rien de mieux à faire que d'en démontrer la légitimité. M. Cousin invoqua le premier la souveraineté de la raison. Rien de plus simple que sa théorie; elle n'est qu'une application rigoureuse des principes posés dans sa morale. En effet, la liberté se retrouvant identiquement dans tous les membres de la famille humaine, ils sont tous égaux; s'ils sont égaux, ils jouissent tous des mêmes droits. Ces droits, qu'il faut appeler droits *sociaux* par opposition aux droits *politiques* proprement dits, sont universels, immuables, imprescriptibles, et forment le code du *droit naturel,* dont toute grande constitution n'est qu'une formule plus ou moins complète. Ainsi, une constitution n'est légitime qu'à la condition de représenter les principes impérissables du droit naturel, qui est la plus haute révélation de la raison. La vraie origine du droit

et du pouvoir, le principe unique des gouvernements, c'est la raison et la justice ; entendu autrement, le droit divin est chimérique; la force n'engendre pas plus le droit que la matière n'engendre l'esprit ; quant à la souveraineté de la volonté, soit individuelle, soit générale, soit même universelle, elle n'est pas moins illégitime.

Cette politique nouvelle fondait le gouvernement constitutionnel sur une base inébranlable ; elle était donc évidemment conservatrice, et elle devait avoir pour adversaires tous les ennemis de ce gouvernement. Ils lui vinrent en effet de toute part : attaquée à la fois par l'esprit révolutionnaire et par le mauvais génie de la restauration, elle sut résister et s'établir peu à peu dans le domaine de la science. Aujourd'hui, elle n'a plus guère d'ennemis que les passions et les préjugés ; le jour où de la science elle aura passé dans la société, et y aura remplacé la croyance au droit divin et le principe de la souveraineté du nombre, les peuples n'auront plus à craindre le despotisme et l'anarchie.

COURS D'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MORALE

AU XVIIIe SIÈCLE.

PREMIÈRE LEÇON.

Plan du cours.— Définition de la science.— Recherche d'un principe scientifique qui puisse servir de base à une théorie morale.— Que ce principe est la liberté transformée en loi par la raison.— Formule générale de la morale: Être libre, reste libre.— Conséquence de cette formule: 1o devoirs individuels : tempérance en toute chose et empire sur soi; 2o droit naturel: sûreté personnelle, liberté dans la philosophie, dans la religion, dans les arts, dans l'industrie, dans le commerce; droit de propriété, droit de donation et de transmission; 3o droit politique: garanties des citoyens vis-à-vis du pouvoir, garanties du pouvoir vis-à-vis des citoyens; 4o droit des gens: qu'il n'est que l'application du droit naturel aux nations.— Définition de la raison.— Pourquoi l'histoire de la philosophie morale au XVIIIe siècle doit être l'objet de ce cours.— Classification des écoles philosophiques, d'après la distinction des faits de conscience.— École sensualiste du XVIIIe siècle: Locke, Condillac, Helvétius, Saint-Lambert.— Par quel lien la philosophie de Hobbes se

rattache aux doctrines sensualistes du XVIIIe siècle. — Philosophes écossais : Reid, Dugald-Stewart, Ferguson, Hutcheson, Price, Adam Smith. — Philosophes allemands : Kant, Fichte.

Je me propose de vous faire connaître la philosophie morale du XVIIIe siècle, et d'apprécier les principaux systèmes dont elle se compose, à l'aide des principes auxquels nous ont conduit nos propres réflexions. Ce cours aura donc un double caractère : il sera dogmatique et historique tout à la fois. Dans cette première leçon, je me bornerai à vous en tracer le plan.

La morale est la science des règles qui doivent diriger notre conduite ; elle comprend deux parties : l'une toute spéculative, où l'on établit l'existence, dans la conscience humaine, des notions du bien, du devoir, de la vertu ; l'autre toute pratique, où l'on applique ces notions fondamentales aux diverses circonstances de la vie. La partie spéculative constitue la science même du devoir, la partie pratique, la science de nos devoirs. Parmi nos devoirs, il en est qui se renferment dans la sphère d'activité personnelle ; il en est d'autres qui la dépassent et tombent dans la sphère d'activité sociale : les premiers devoirs sont dits devoirs individuels, les seconds, devoirs sociaux. Nos devoirs sociaux diffèrent de nature et d'importance, selon que nos semblables nous apparaissent comme hommes, comme citoyens, comme nations : de là le droit naturel, le droit politique, le droit des gens. Enfin, les diverses parties de la morale énumérées, il

reste à les unir entre elles et à en former un véritable corps de science. Pour cela, il faudrait trouver dans l'observation des faits une formule simple et d'une évidente vérité, assez générale pour comprendre toutes ces parties, assez pratique pour que chacune d'elles pût s'en déduire rigoureusement. Cette formule sera le principe de toutes nos croyances morales et politiques. A l'homme qui veut être profondément honnête, patriote, il faut plus que des exemples, de l'enthousiasme et des inspirations de conscience ; sa foi doit reposer sur un principe scientifique comme sur la seule base inébranlable. L'enthousiasme se calme, les exemples passent ; la science seule reste, et avec la science les mâles vertus.

Qu'est-ce que la science? La science est une connaissance sans doute, mais elle n'est pas toute connaissance. Ainsi, percevoir tel état extérieur des objets n'est pas savoir dans le sens propre du mot : pourquoi? parce que les objets varient au moins dans leur apparence sous l'œil même qui les observe; parce qu'ils changent incessamment de forme, de couleur, de volume, de position. Aussi ma pensée ne peut-elle s'attacher définitivement à une pareille matière ; je la sens devenir incertaine, fugitive, flottante, comme son objet; elle commence et finit par la sensation ; elle ne s'élève pas jusqu'à l'idée. La variabilité n'est pas le seul vice de ce genre de connaissance. Toute perception des phénomènes naturels est relative à la nature de l'instrument par lequel le sujet perçoit. Une surface m'apparaît comme ronde, carrée ou triangulaire ; mais

la raison m'avertit que la réalité extérieure n'a point, absolument parlant, la forme que lui prêtent mes sens, et qu'il n'y a de figures régulièrement rondes, carrées ou triangulaires, que dans l'idéal géométrique. Je cite encore un exemple. Je suppose qu'un phénomène se produise avec une extrême rapidité : j'affirmerai alors que ce phénomène n'a duré qu'un instant : or l'instant est dans le temps ce que l'atome est dans l'étendue, un point simple et indivisible. Mais, pour peu qu'on y réfléchisse, on verra que l'instant comme l'atome n'est simple et indivisible que relativement à nos moyens de mesurer la durée et de diviser l'étendue. Avec des sens et des instruments auxiliaires supérieurs, mon esprit ne trouverait ni instant ni atome là où s'arrête actuellement ma division dans le temps et dans l'espace. Il en est de même dans toute sensation et aussi de toute perception sensible. Ce que l'observation a déclaré simple, fixe, réel, la raison le proclame divisible, fugitif, apparent. C'est assez dire que ce genre de savoir ne peut satisfaire l'éternel besoin de connaître que l'homme a reçu de la nature.

Maintenant, si je parvenais à savoir les lois qui règlent ces perpétuelles variations des phénomènes individuels, je pourrais toujours, à l'aide de ces lois, déterminer par la pensée, dans un temps donné, le mode d'apparition et les propriétés de ces phénomènes. Ici mon esprit n'est plus borné à une sensation si fugitive qu'on ne peut dire si elle appartient au présent, au passé ou à l'avenir ; il s'étend à la conception d'une

immense série de phénomènes ; il embrasse toutes les parties de la durée. En outre, savoir la loi de ce qui varie, c'est savoir l'invariable au moins relativement à ce qui varie ; car une loi ne règle et ne gouverne une série de changements qu'autant qu'elle est elle-même un principe d'unité et de fixité. A ce titre, mon esprit trouve déjà dans la connaissance des lois naturelles un point d'arrêt. Mais ce savoir, bien que fort supérieur au premier, ne nous satisfait pas encore, car, vu de près, il trahit bientôt son caractère relatif et variable. Il est relatif, en ce qu'il n'est vrai que pour un certain ordre de choses, et que ces lois n'embrassent pas l'ensemble de l'univers ; il est variable, en ce que ces lois, tout en réglant les variations des phénomènes, changent avec eux et comme eux.

N'y a-t-il pas un dernier genre de savoir vers lequel tende l'intelligence ? Parmi les lois et les principes des phénomènes qui se passent sous nos yeux, il en est auxquels la raison reconnaît les caractères suivants : 1° Ils ne participent en aucune manière à la variabilité des phénomènes ; 2° leurs modes d'existence sont rigoureusement déterminés, en sorte que nous ne concevons pas qu'ils puissent changer, selon le point de vue de notre esprit, ou la nature de nos sens ; 3° ils embrassent toute réalité dans le temps comme dans l'espace ; 4° non-seulement ils existent, mais encore il est impossible qu'ils n'existent pas. En résumé, la raison conçoit ces lois et ces principes comme immuables, absolus, universels et nécessaires. Parvenu à ce

genre de savoir, l'esprit n'imagine rien au delà ; il s'y arrête comme au terme de la science, mais il y aspire sans relâche et sans repos, jusqu'à ce qu'il l'ait atteint; il y tend par un mouvement plus ou moins rapide, mais toujours irrésistible. Le fait, la loi empirique, le principe nécessaire, forment les trois degrés successifs de la pensée humaine : la pensée traverse rapidement le fait, s'arrête quelque temps dans la loi empirique, et ne se repose qu'au sein du principe nécessaire. Et en effet, il n'y a de sécurité, de calme, je dirais presque de bonheur pour la pensée, que là où elle n'a plus de question à faire, plus d'explications à demander. Or le fait n'est pas le terme naturel de la pensée, car le fait a une raison que l'esprit peut ignorer, mais qu'il conçoit nécessairement, une raison qui est extérieure et supérieure au fait. La loi empirique aussi a sa raison; il n'y a que les esprits légers et superficiels qui prétendent qu'elle se suffit à elle-même, et renferme intérieurement son principe d'existence. La loi nécessaire, et, en général, la vérité nécessaire seule s'explique par elle-même. Je puis demander la raison de la chute de tel corps, on me répondra que c'est la loi de gravitation terrestre; je puis demander encore la raison de la gravitation terrestre, on me répondra que c'est la loi d'attraction universelle. Mais si je demande quelle est la raison de l'attraction universelle, la science n'a plus rien à me répondre : c'est qu'à cette hauteur toute explication devient impossible. Ainsi, la vérité nécessaire et

absolue, tel est le but et le terme des efforts de la pensée, tel est l'idéal de la science. Les anciens l'avaient bien compris; ils définissaient la science, la connaissance de l'immuable (*nulla est fluxorum scientia*); Platon faisait de la philosophie la science de l'universel; Aristote y voyait la science des premiers principes. La définition des modernes est conforme à cette doctrine, et la reproduit sous une forme différente : la science, disons-nous, c'est la connaissance de la vérité absolue.

Maintenant, si l'absolu est le principe de la science, il est le principe de la science morale; toute recherche vraiment scientifique dans cet ordre de vérités doit donc tendre également à l'absolu comme à son but. Mais comment y parviendra-t-elle? Essayons de l'expliquer. L'absolu existe sans doute indépendamment de l'intuition de l'esprit, mais il ne se révèle à lui que dans le relatif; et par le relatif le principe se cache sous le fait, la raison sous l'observation. La science a pour objet et pour but le principe, mais elle a pour matière et pour condition le fait; elle est bien l'œuvre de la raison, mais de la raison servie par l'observation. De là la nécessité absolue de l'observation dans toute recherche scientifique. Oui, nous ne saurions trop le répéter, l'absolu est le but de la science dans le présent et dans l'avenir, comme dans le passé, mais l'observation en est la méthode. Vide d'absolu, la science perd sa force, sa beauté, sa grandeur; privée d'observation, elle cesse d'être positive et retombe dans l'hypothèse.

Reste à savoir dans quelle sphère de phénomènes doit se renfermer notre observation, et dans cette sphère même quel fait conduira la raison au principe qu'elle cherche. D'abord, il est clair que notre sphère d'observation ne peut être que la conscience, source féconde, source unique des faits et des principes moraux. Maintenant, que les faits à observer soient intérieurs ou extérieurs, immatériels ou matériels, physiques ou moraux, peu importe, il faut toujours observer. Le problème moral se réduit à une question de fait : pour la résoudre, nous n'invoquerons ni la définition, ni le raisonnement, ni l'hypothèse; nous ferons appel à l'expérience. A chaque science sa méthode, à la vieille scolastique la définition, à la géométrie le raisonnement, à l'ancienne métaphysique l'hypothèse, à la philosophie actuelle l'observation. Il est temps de transporter dans la philosophie, et ici dans la philosophie morale, la méthode qui, appliquée avec suite et rigueur, a produit de si grands résultats en chimie, en physique, en physiologie, en histoire naturelle.

Y a-t-il ou n'y a-t-il pas en moi-même un fait renfermant le principe que je cherche? Pour le savoir, je vais interroger les principaux faits de la conscience humaine; je commence par la sensibilité.

Sentir, c'est jouir et souffrir, c'est encore aimer et haïr, espérer et craindre. Est-il un seul de ces faits d'où ma raison puisse tirer un principe moral? Je ne le crois pas. En effet, je conviens que jouir est un bien, que souffrir est un mal; mais quel principe de conduite,

quelle règle morale ferai-je sortir de là? Je vois bien qu'on peut en déduire et qu'une célèbre école de moralistes en a déduit la formule suivante : Rechercher le plaisir et fuir la douleur. Mais cette formule n'a rien d'absolu, car il est des cas où je dois fuir le plaisir et rechercher la douleur. Elle n'a d'ailleurs aucun caractère moral, par cela même que nul ne se croit obligé à rechercher le plaisir et à fuir la douleur, et que le précepte qui s'y trouve exprimé nous apparaît comme un conseil de prudence, jamais comme un devoir. On aura donc beau interroger la sensation, on n'en tirera pas une règle obligatoire. Mais cette règle ne pourra-t-elle pas sortir de la passion? Sentir, c'est aussi, avons-nous dit, aimer et haïr, espérer et craindre. Or, sur l'amour et la haine, sur la crainte et l'espérance, on ne peut fonder qu'une loi de conduite, savoir : rechercher l'objet de son amour et de ses espérances, et fuir l'objet de sa haine et de ses craintes. Est-ce là encore une loi absolue et vraiment morale? Non, elle n'est pas absolue, puisque nous concevons tel cas où il faille braver une crainte et renoncer à une espérance; elle n'est pas morale, car il n'y a pas obligation pour nous à la suivre. Si nous y manquons, on pourra bien nous accuser d'imprudence, mais jamais d'immoralité. Tout effort qui tendrait à tirer la loi morale de l'espérance ou de la crainte ne serait pas moins impuissant, dût-on s'adresser aux espérances et aux craintes d'un autre monde, pour en faire le principe de nos devoirs. Je ne nie pas la supériorité des passions religieuses sur

toutes les passions de ce monde, mais tel est le vice radical des passions que la crainte et l'espérance conservent partout leur caractère intéressé. Il n'est que trop vrai qu'elles ne changent pas de nature en changeant de théâtre, et qu'au ciel comme sur la terre elles se réduisent à un calcul d'intérêt bien entendu !

Ainsi, la raison ne peut tirer la loi morale de la sensibilité. Mais sentir n'est pas le fait unique de la nature humaine, il n'en est même pas le plus intime, ni le plus caractéristique. Qu'est-ce que la sensation ? Qu'est-ce que la passion ? Des modifications et non des actes du MOI ; ces faits se produisent dans le MOI, il est vrai, sans quoi ils ne tomberaient pas sous l'œil de la conscience, mais ce n'est pas le MOI qui les produit ; le MOI intervient seulement comme sujet, jamais comme cause dans la production des phénomènes sensitifs. Ce qui le prouve, c'est qu'ils se développent sans la volonté et souvent malgré la volonté du MOI. La philosophie qui se bornerait à l'analyse de la sensibilité méconnaîtrait donc la vraie nature de l'homme et le mutilerait dans la partie la plus essentielle et la plus vitale de son être. Il est au fond de la conscience un autre fait encore, un fait qui, pour être moins apparent que la sensibilité, n'en est que plus profond et plus intime, un fait qui révèle la spontanéité, la personnalité, l'essence propre de l'être humain. Que je souffre ou que je jouisse, que je craigne ou que j'espère, mes plaisirs et mes douleurs, mes craintes et mes espérances varient sans cesse ; mais moi je persiste

toujours le même : tout change autour de moi ; moi seul reste immuable. Au sein d'une atmosphère de phénomènes qui varient et se succèdent à l'infini, je conserve mon unité et mon identité. Je me surprends, tout à la fois, comme sujet et comme cause ; comme sujet des sensations, comme cause des actes volontaires qui surviennent dans ma conscience : à ce double titre je me distingue et me sépare de tout ce qui n'est pas moi. Je fais plus, je m'oppose, je résiste à toute action qui vient d'ailleurs ; je méprise mes plaisirs, je m'applaudis de mes douleurs, je me ris de mes craintes et de mes espérances ; je repousse les atteintes de cette nature qui m'environne et j'en triomphe souvent, je la brave même quand elle m'écrase. Et d'où vient cela ? Comment le MOI peut-il réagir, réagir avec tant d'énergie contre les forces aveugles qui le pressent de toute part ? C'est que le MOI aussi est une force, mais une force qui n'agit pas sans la conscience de son action, une force qui ne tire que d'elle-même ses mouvements et ses actes, une force libre enfin, qui commence ses actes, les suspend, les continue, les achève à son gré, sans qu'aucune force étrangère intervienne pour gêner ou favoriser son action. Oui, l'homme est libre ; car il exerce sur certains actes de sa vie un empire absolu ; je sais que cet empire ne s'étend pas également à tous ses mouvements ; l'homme n'est libre que dans la sphère des actes volontaires ; mais là il est pleinement et absolument libre ; là il défie la tyrannie des causes extérieures : le vrai sanctuaire de la liberté, c'est la volonté.

Voici donc un fait nouveau tout aussi positif que la sensation et la passion, et qui, nous éclairant sur la nature intime de l'homme, doit nous conduire à de grave sconséquences. Mais avant tout je tiens à le constater et à le mettre hors de question. La liberté n'est pas une simple croyance, comme le veut Kant, c'est un fait, un fait égal en certitude à tout ce qu'il y a de plus certain; on peut la nier en théorie, on la reconnaît nécessairement en pratique; tous les sentiments de l'homme la supposent, tous ses actes l'expliquent. Il croit à la liberté quand il approuve, blâme, estime, méprise, admire; il y croit encore quand il conseille, invite, menace, dirige.

Voyons maintenant si du fait de liberté je pourrai tirer ce principe absolu que m'a refusé la sensibilité et sans lequel il n'y a pas de science morale. Ici, on pourra m'arrêter et me dire : Est-ce que jamais un fait peut contenir un principe? Non sans doute : un fait n'est pas et ne peut pas devenir un principe; du fait au principe, il n'y a pas de transition possible; un abîme les sépare. La source du principe n'est donc ni la liberté ni la sensibilité, mais seulement la raison. Mais un fait peut servir de matière, de condition, d'occasion à la raison, pour concevoir le principe. Or j'ai reconnu que la sensibilité ne fournit point matière à un principe par cela même que la raison, en s'appliquant au fait sensitif, sensation ou passion, n'en peut faire sortir une vraie loi morale. Que pense maintenaint la raison sur le fait de liberté?

Je suis une force libre ; je ne dois donc pas être confondu avec ces forces aveugles, mécaniques ou instinctives, qui ont leur siége dans la nature et dans le corps ; à titre de force libre, je me reconnais une personne, une âme, un esprit ; une personne, il est vrai, qui marche en heurtant sans cesse les choses ; une âme qui s'agite dans les entraves d'un corps ; un esprit qui ne vit que dans la matière et que ce contact condamne à l'alternative de la veille et du sommeil. Voilà ce que ma conscience m'atteste. Qu'en pense ma raison quand elle vient à y réfléchir ? Quelle destinée m'assigne-t-elle ? Quel principe moral peut-elle établir sur un pareil fait ? Ma raison ne peut mettre en regard la liberté et la fatalité, la personne et la chose, l'âme et le corps, l'esprit et la matière, sans prononcer l'évidente supériorité de la liberté sur la fatalité ; de la personne sur la chose, de l'âme sur le corps, de l'esprit sur la matière. Partout où elle reconnaît l'être libre, la personne, l'âme, l'esprit, elle proclame qu'il y a là un principe noble et saint, en opposition à la chose, au corps, à la matière, qu'elle déclare sans valeur et sans dignité. Or, puisque ce principe vraiment divin est en moi, puisqu'il est moi tout entier, n'ai-je pas le devoir, le devoir absolu d'y rester fidèle et de ne pas descendre au rôle d'un principe inférieur ? Dieu m'a fait libre, je dois donc rester libre ; il m'a fait âme et esprit, je dois donc, autant que me le permet le théâtre sur lequel je me déploie, vivre de la vie de l'âme et de l'esprit. Les

physiologistes ont défini avec vérité la vie du corps une lutte constante du principe vital contre tous les principes extérieurs; je définirais volontiers la vie de l'âme, la lutte du MOI contre le NON-MOI, de la liberté contre la fatalité, de la personne contre la chose. C'est ainsi qu'à l'occasion d'un simple fait, du fait de liberté, ma raison me révèle ma nature et ma destinée dans toute leur grandeur et toute leur beauté.

Notre principe est trouvé; il reste à savoir s'il satisfait à toutes les conditions d'une vraie loi morale. Ce qui me frappe d'abord dans ce principe, c'est sa parfaite simplicité. Être libre, reste libre, c'est-à-dire reste fidèle à ta nature, qui est la liberté. *Sequere naturam*, comme disaient les stoïciens. En effet, comment la loi de l'homme, aussi bien que de tout être, ne serait-elle pas de suivre sa nature? Si des moralistes ont abusé de ce principe, s'ils en ont conclu que l'homme n'a d'autre règle que son plaisir, son penchant ou son intérêt, c'est qu'ils ont méconnu sa vraie nature. L'homme est un être double, à ne le considérer que superficiellement : en lui coexistent l'esprit et la matière, l'âme et le corps, la liberté et la fatalité, la personne et la chose; mais le principe qu'on nomme matière, corps, chose, fatalité, ne forme de la nature humaine que l'enveloppe extérieure; l'essence propre de l'homme réside tout entière dans l'esprit, l'âme, la liberté et la personnalité! Que l'homme suive donc sans crainte sa

nature, et sa vie sera noble et sainte, parce que la noblesse et la sainteté de sa nature s'y réfléchiront! La simplicité n'est pas le seul mérite de notre principe, il est encore absolu, c'est-à-dire vrai pour tous les cas, dans tous les lieux, à toutes les époques. Où, quand et comment ne serait-ce plus un devoir pour l'homme de rester personne et de ne jamais se confondre avec les choses? Ce principe est en outre obligatoire, car lorsque ma raison me dit : Être libre, reste libre, elle ne me propose plus un conseil, elle m'impose un devoir. Il est d'ailleurs immédiat et irréductible, puisqu'il ne repose sur aucun principe antérieur et supérieur, et qu'il se suffit pleinement à lui-même. Où est la loi première d'où dérive cette loi : Tu es libre, reste libre? Enfin, et c'est là ce qui le relève singulièrement à nos yeux, il est le fruit de l'expérience. Ce n'est point à la spéculation que nous le devons, mais bien à l'observation. Nous ne l'avons pas fait descendre à grand'peine et à force de logique d'un monde idéal; nous l'avons puisé à la source de la réalité, de la réalité intime et vivante, à la source de la conscience.

Le principe de la science morale étant reconnu et formulé, je n'ai plus qu'à le presser pour en faire sortir de nombreuses et importantes conséquences.

Je suis une personne, quelle doit être ma conduite vis-à-vis des choses? Je puis, je dois même entrer en communication avec les objets qui m'entourent, m'y mêler librement, mais sans m'y confondre. Ma loi,

ma loi éternelle, c'est l'indépendance de la personne en face des choses, de l'esprit en face de la matière, de l'âme en face du corps. Tout commerce entre ces deux principes est une profanation du principe supérieur ; plus le commerce est intime, plus la profanation est impie ; s'il aboutit à l'absorption de la personne dans les choses, de l'esprit dans la matière, il engendre le suicide moral de l'être humain. La diversité des cas où la personne peut se confondre avec les choses constitue la série des tentations qui nous assiégent. Qu'un homme se soit livré à quelque excès dans l'usage des aliments que la nature a rendus nécessaires à l'entretien du principe vital : dans cet état, le MOI appesanti perd sa vigueur et son activité, il s'abandonne aux impressions du dehors, il vit sous les lois et comme sous le bon plaisir du NON-MOI, il en est l'esclave, et cet esclavage le dégrade, parce qu'il lui vient d'un principe inférieur. En résumé, tempérance, empire sur soi-même, force et pureté de l'âme, telle est la loi que la raison nous impose dans nos rapports avec les choses, tel est le principe de la morale individuelle.

Les rapports avec les choses ne sont pas les seuls que j'aie à soutenir. Je rencontre un homme, je puis d'abord, ignorant sa qualité d'être libre, le traiter comme une chose, me l'approprier, le briser, le détruire. Mais d'un seul mot, cet être me désarme : Je suis libre, me dit-il : et aussitôt je sens s'évanouir tous les droits que je m'attribuais sur lui ; je comprends

que, comme être libre, il est mon semblable, mon égal, mon frère; qu'il est donc saint et inviolable comme moi. Ce respect de la personne humaine, je l'étends à tous les hommes et j'en fais la base de toutes les relations sociales. Tous les hommes sont égaux, non pas en sensibilité, en intelligence, ou en forces physiques, mais en liberté; on pense avec plus ou moins de profondeur, on sent avec plus ou moins de vivacité, on agit au dehors avec plus ou moins d'énergie, mais on n'est pas plus ou moins libre, on est libre ou on ne l'est pas. Tous ne font pas le même usage de leur liberté, tous n'en tirent pas le même parti, mais tous sont également capables d'actes libres, tous ont la puissance de vouloir, même quand ils ne veulent pas ou que leur vouloir ne peut se réaliser par des mouvements extérieurs. C'est donc l'identité de liberté qui constitue l'égalité des divers membres de la grande famille humaine et qui crée à tous le même droit au respect de la personne. Qu'on ne dise pas qu'en fondant la loi morale sur la liberté, j'exalte l'orgueil du moi, que je le remplis d'égoïsme et que je l'arme contre la société. Oui, je veux que l'individu sente sa liberté, sa dignité, ses droits, mais je veux aussi qu'il reconnaisse la liberté, la dignité, les droits de ses semblables. Le sentiment de la liberté, je le sais, quand on ne regarde qu'en soi, engendre dans l'individu l'esprit de guerre et de révolte contre la société. Mais ce même sentiment de la liberté, quand je regarde autour de moi et que j'aperçois partout des natures libres

comme moi, saintes comme moi, me fait comprendre et aimer la justice, m'inspire l'estime et la bienveillance pour l'homme, cet être si grand et si haut placé dans l'échelle des êtres, me dispose enfin à la paix et au dévouement.

Notre principe est donc vrai, il est bon, il est social; ne craignons pas d'en déduire toutes les conséquences.

Première conséquence. — Si la personne humaine est sainte, elle l'est dans toute sa nature et particulièrement dans ses actes intérieurs, dans ses sentiments, dans ses pensées, dans ses déterminations volontaires. De là le respect dû à la philosophie, à la religion, aux arts, à l'industrie, au commerce, à toutes les productions de la liberté; je dis respect et non pas simplement tolérance, car on ne tolère point le droit, on le respecte.

Deuxième conséquence. — Ma liberté, qui est sainte, a besoin pour agir au dehors d'un instrument qu'on appelle le corps; le corps participe donc à la sainteté de ma liberté; il est donc inviolable lui-même. De là le principe de la liberté individuelle.

Troisième conséquence. — Ma liberté, pour agir au dehors, a besoin, soit d'un théâtre, soit d'une matière, en d'autres termes d'une propriété ou d'une chose. Cette chose ou cette propriété participent donc naturellement à l'inviolabilité de ma personne. Par exemple, je m'empare d'un objet qui est devenu pour le développement extérieur de ma liberté un instrument

nécessaire ou utile; je dis : Cet objet est à moi puisqu'il n'est à personne; dès lors je le possède légitimement. Ainsi, la légitimité de la possession repose sur deux conditions. D'abord, je ne possède qu'en ma qualité d'être libre; supprimez l'activité libre, vous détruisez en moi le principe du travail; or ce n'est que par le travail que je puis m'assimiler la propriété ou la chose, et ce n'est qu'en me l'assimilant que je la possède; l'activité libre est donc le principe du droit de propriété. Mais cela ne suffit pas pour légitimer la possession. Tous les hommes sont libres; tous peuvent s'assimiler une propriété par le travail : est-ce à dire que tous ont droit sur toute propriété? Nullement : pour que je possède légitimement, il ne faut pas seulement que je puisse, en ma qualité d'être libre, travailler et produire, il faut encore que j'occupe le premier la propriété. En résumé, si le travail et la production sont le principe du droit de propriété, le fait d'occupation primitive en est la condition indispensable.

Quatrième conséquence. — Je possède légitimement; j'ai donc le droit de faire de ma propriété tel usage qu'il me plaît; j'ai le droit de la donner. J'ai aussi le droit de la transmettre, car du moment qu'un acte de liberté a consacré ma donation, elle reste sainte après ma mort comme pendant ma vie. Du droit de propriété se déduisent naturellement les droits de donation et de transmission héréditaire.

Voilà les droits de l'homme tels que la raison les

reconnaît et les exprime. Ces droits n'ont pas pour principe la position sociale de l'individu, les circonstances au milieu desquelles il vit, ni même la supériorité de son esprit et de son caractère. Ils ont leur racine dans la nature même de l'homme ; le premier venu les possède, par cela seul qu'il est homme. Aux yeux de la raison, ni la pauvreté, ni l'incapacité ne lui enlèvent ces droits ; la folie ou l'idiotisme, à moins qu'ils ne soient complets, ne l'en dépouillent pas entièrement. Pour perdre ces droits, il faudrait qu'il eût perdu sa liberté, c'est-à-dire sa nature d'homme. De là vient que ces droits sont imprescriptibles et inaliénables ; de là vient aussi que tous les membres de la grande famille humaine doivent en jouir également, quelle que soit la forme sociale sous laquelle ils vivent. Car, on ne saurait trop le répéter, ces droits sont indépendants de telle ou telle société ; ils tiennent au fond même de la société, par cela seul qu'ils tiennent au fond de la nature humaine. Aussi n'ont-ils rien de commun avec d'autres droits qui concernent l'organisation du pouvoir. Ceux-ci ne sont ni universels ni imprescriptibles ; ce n'est point à sa nature d'être libre, c'est à une convention sociale que le citoyen les doit ; pour en jouir, il ne suffit pas d'être homme, il faut offrir en outre au législateur des garanties de capacité, de moralité, d'influence sociale.

Maintenant, ces droits, tout positifs et tout sacrés qu'ils sont, se limitent et se modifient réciproquement dans les relations des hommes entre eux. J'ai le droit

de travailler et de produire, mais jamais au point de nuire au travail et à la production de mon voisin. J'ai le droit de publier ma pensée, mais si j'en abuse pour calomnier mes concitoyens, pour troubler l'ordre de mon pays, on m'arrache ce droit et on me l'arrache légitimement au nom de la liberté de tous. C'est encore au nom du même principe que la société peut restreindre et enchaîner ma liberté individuelle, qu'elle peut limiter la maxime des économistes : Laissez faire, laissez passer. Proclamer comme absolu le droit de chacun, serait condamner la science du droit à la contradiction et livrer la société à l'anarchie. Et qu'on y songe bien, limiter et restreindre les droits de chacun, ce n'est point ouvrir la porte au despotisme, car c'est dans l'intérêt même de la liberté que nous autorisons la société à porter la main sur telle ou telle garantie de la liberté individuelle ; et nous ne souffrons pas qu'on invoque, pour légitimer une pareille atteinte, aucun autre principe, tel que le bien du plus grand nombre, le salut de l'État ou la nécessité.

Depuis que l'homme pense, il croit à tous ces droits que nous venons de proclamer ; mais pendant bien des siècles, la crainte et les préjugés ont étouffé la manifestation de sa croyance. Les grandes réformes qui ont renouvelé récemment la société, loin d'être des innovations, n'ont fait que consacrer les vrais principes de la morale sociale, renfermée jusque-là dans les livres des philosophes et dans le cœur des hommes vertueux. Rien n'a changé d'Épictète à

Franklin, sinon que la science des droits de l'homme a passé de l'école dans l'État.

Le code de la morale sociale est formulé : que les hommes réunis l'appliquent entre eux, et voilà l'ordre social constitué. Si l'homme ne connaissait d'autre loi que la raison, la société, pénétrée de ces principes, se suffirait à elle-même et poursuivrait sans obstacles l'accomplissement de ses destinées. Mais l'intérêt et les passions interviennent et poussent l'homme à violer le code de la nature. De là la nécessité de créer une force publique, habile à prévenir et prompte à réprimer les infractions : cette force est le gouvernement. Le gouvernement n'est pas, comme quelques publicistes ont paru le croire, la fin de la société, il n'en est que le moyen, il n'est légitime qu'à ce titre. Un gouvernement qui a la conscience de sa mission ne commande à la société que pour la servir ; tout en marchant à sa tête, il est l'organe de ses besoins, le gardien de ses droits, l'instrument de ses destinées. En un mot, ce n'est pas la société qui est faite pour le gouvernement, c'est le gouvernement qui est fait pour la société. C'est dans ce sens qu'on ne saurait trop redire que la société est souveraine ; oui, elle est souveraine, car elle n'appartient à personne ; elle n'est point le patrimoine d'une famille; elle n'est pas la propriété d'une caste privilégiée qui puisse légitimement l'exploiter à son profit. La société s'appartient à elle-même ; elle se sert de tous et n'accorde à personne le droit de se servir d'elle. Poursuivons : puisque le gouvernement a

mission de faire respecter le droit naturel, il faut qu'il réprime et qu'il punisse : qu'il réprime pour assurer l'ordre matériel de la société ; qu'il punisse, pour en assurer l'ordre moral. De là la légitimité du code pénal. Le gouvernement doit réprimer et non opprimer : or il peut manquer à sa mission de deux manières. S'il est trop faible, il ne réprime pas ; s'il est trop fort, il peut opprimer. Pour prévenir ce double danger, une société sage arme à la fois de garanties les citoyens et le pouvoir, elle mesure et combine ces garanties dans l'intérêt de l'ordre et dans celui de la liberté : c'est là l'objet du droit politique.

L'État est enfin constitué : voici une famille de frères, tous libres, tous égaux, tous inviolables. Je transforme chaque société en une personne morale, et je simplifie par là le rapport que soutiennent entre elles les diverses sociétés, ainsi que les devoirs et les droits qui en dérivent. En effet, une société d'hommes libres est libre aussi ; il suit de là que chaque société a les mêmes droits et les mêmes devoirs que les individus. Le droit des gens est le droit naturel, moins la sanction du code pénal ; il en est aujourd'hui où en était la morale sociale avant le jour où fut proclamée la sainteté du droit naturel. L'Europe n'a plus à demander le droit des gens aux philosophes ; ce droit est fixé : c'est à elle maintenant de venir au secours de la philosophie ; c'est à elle d'en consacrer les principes par une protection solennelle.

Voilà donc les sociétés humaines constituées sur la

base inébranlable du droit. Mais le droit lui-même n'a-t-il pas une base? Tel est le dernier problème dont la solution complète et couronne la science morale. Je suis libre, et j'ai conscience de ma liberté; cela suffit-il pour fonder le droit? Non, le droit est un principe, la liberté n'est qu'un fait : or, ainsi que je l'ai déjà dit, un fait, quelle qu'en soit la nature et la portée, ne peut devenir un principe. Nul doute que sans le fait de la liberté la loi morale ne serait pas; elle manquerait de fondement et de matière. Mais il appartient à la raison seule de poser un principe à propos d'un fait. La conscience se borne à m'attester que je suis libre ; c'est une autre voix que celle de la conscience, c'est la voix de la raison qui me dit : La liberté est sainte, elle a droit au respect partout où elle se montre, en moi comme dans mes semblables, dans les individus comme dans les sociétés. Cette voix me parle avec une autorité absolue, de loi, d'obligation, de justice; c'est elle qui, à propos du fait de liberté, me dicte tous mes devoirs et tous mes droits. Mais qu'est-ce donc que la raison? Qu'est-ce que cette puissance nouvelle qui impose ses lois à ma liberté comme à ma sensibilité? Puisque la raison me commande et me gouverne, elle m'est supérieure, et si elle m'est supérieure, elle n'est pas moi. C'est la liberté qui est moi, moi tout entier. Qu'on y songe, l'homme ne se prosterne devant la loi morale et devant la raison d'où elle émane que parce qu'il n'a ni l'une ni l'autre; l'homme n'adore ni lui-même, ni ce qui vient de lui-

même. S'il courbe sa volonté sous les lois de la raison, c'est que ces lois lui viennent d'ailleurs ; c'est qu'elles viennent d'en haut surtout. La raison n'est donc pas moi, bien qu'elle se révèle à moi ; elle est profondément impersonnelle. Qu'est-elle donc alors? Puis-je savoir quelque chose de sa nature? Peut-être ne parviendrai-je jamais à pénétrer son essence, mais ce que je sais bien, c'est que chaque fois qu'elle m'apparaît, j'ai l'intuition de l'immuable, du nécessaire, de l'absolu. Ces formes sous lesquelles elle se manifeste constamment à moi ne seraient-elles pas les modes mêmes de son existence? et alors ne pourrais-je la définir la substance des vérités nécessaires, universelles, absolues, dans l'ordre physique comme dans l'ordre moral? Si telle était la nature de la raison, je m'expliquerais comment elle se retrouve partout, au début et au terme de toutes mes recherches, comment elle est le principe du juste en législation, l'idéal du beau dans les arts, le type du vrai dans la science. Disons donc avec Fénélon (*Existence de Dieu*, ch. IV) : « Où est-elle cette raison parfaite qui est si près de moi et si différente de moi? Où est-elle? n'est-elle pas le Dieu que je cherche? » Oui, la raison, c'est Dieu s'abaissant jusqu'à l'homme et se révélant à lui sous la forme de la vérité absolue. Toute vérité de ce genre, la loi morale surtout, est le médiateur placé entre Dieu et l'homme ; elle rattache et relie véritablement la créature au Créateur. La justice est identique à la religion ; le droit civil, le droit politique, le droit

des gens, ne sont que divers chapitres de la loi divine, et mieux un peuple les interprète et les pratique, plus il est religieux; tout acte de vertu est un hymne, et tout ami de la vérité et de la justice est un adorateur de Dieu.

Après avoir exposé rapidement les principes qui doivent nous guider dans l'examen des théories du passé, il convient d'en tracer le cadre historique et d'en indiquer les principales divisions. Mais d'abord, quel résultat peut-on espérer de l'histoire de la philosophie? Étudier le passé pour satisfaire une vaine curiosité n'est pas d'un esprit sérieux; quiconque l'interroge doit avoir en vue le présent et l'avenir. L'histoire de la philosophie féconde la méditation du penseur par la variété et la richesse de ses systèmes; elle la corrige et la retient dans les salutaires entraves de la méthode par le spectacle de ses erreurs et de ses hypothèses; elle l'encourage et la soutient dans ses moments de fatigue, d'incertitude et de dégoût, par le tableau consolant des hautes et profondes vérités que le temps a sauvées du naufrage des théories. Mais, indépendamment de ces résultats reconnus de tous, l'histoire de la philosophie se recommande par un mérite nouveau et immense, qui, compris pour la première fois par notre siècle, explique son goût passionné pour les recherches historiques. Nous croyons au progrès comme à la loi qui régit toute chose, la matière et l'esprit, le mouvement et la pensée. Or comment le progrès est-il possible? Comment est-il nécessaire? Il n'y a pas de progrès sans succession, mais la succession

n'est pas pour cela le principe du progrès ; le vrai principe du progrès, c'est l'enchaînement des divers faits qui se succèdent selon un rapport de génération dans la vie de l'humanité. Ainsi, par exemple, il n'y a pas progrès dans le développement de la pensée philosophique parce qu'un système succède à un autre, mais seulement parce qu'un système est engendré d'un autre. L'histoire, en effet, nous prouve que la logique de l'humanité suit le même cours, obéit aux mêmes lois que la logique de l'individu : l'idée éveille l'idée, la théorie engendre la théorie, soit comme semblable, soit comme contraire ; nous ne voyons partout, quand nous y regardons de près, que principes et conséquences, et l'histoire de la philosophie est une géométrie inflexible. La philosophie grecque a produit la scolastique ; la science moderne est fille du moyen âge et de l'antiquité. Or c'est précisément cette tradition non interrompue qui est le principe du progrès ; c'est elle qui fait la valeur et la force d'un système dans une époque donnée. Qu'est-ce qu'une doctrine qui manquerait d'antécédents ? C'est une œuvre individuelle, condamnée à mourir dans le silence et la solitude, sans avoir laissé de trace dans le mouvement général de la pensée ; je doute que le génie même pût la sauver de l'oubli et de l'impuissance. La philosophie du XIXe siècle ne vaut donc, comme toute autre, que par la tradition. Il faut qu'elle sorte des entrailles du XVIIIe siècle, soit comme conséquence, soit comme réaction ; sans quoi elle est une anomalie dans l'ordre

général de la pensée, elle est un caprice, un accident, un obstacle à l'avenir.

De ce que le progrès dans la science est l'œuvre de la tradition, il s'ensuit que la philosophie actuelle doit se fonder non-seulement sur l'histoire du passé, mais particulièrement sur l'histoire du passé immédiat, car c'est de ce passé qu'elle est sortie en ligne directe. Il convient donc que nous choisissions pour objet de nos études historiques la philosophie du dernier siècle. Ce qui doit en outre nous y détérminer, c'est que, pour la première fois peut-être, dans cette mémorable époque, la philosophie a passé de la spéculation à la pratique et a bien voulu enfin descendre des hauteurs de la métaphysique dans les applications morales et politiques. Au XVIIIe siècle, le philosophe se fait moraliste, législateur, publiciste. Enfin, c'est dans ce siècle qu'a été comprise et pratiquée la vraie méthode philosophique. Cette méthode, qu'avait ignorée l'antiquité et que soupçonna Descartes, n'est pas moins que l'analyse et la critique de nos moyens de connaître, posée comme point de départ et comme condition préalable de toute recherche scientifique. L'application constante de cette méthode à tout ordre de vérités constitue l'esprit et le caractère commun de la philosophie du XVIIIe siècle ; elle est le point de ralliement entre ces doctrines si diverses qui se combattent d'un bout de l'Europe à l'autre : le sensualisme de Locke et de Condillac, le spiritualisme des Écossais, l'idéalisme de Kant, se rangent également sous le drapeau de la

méthode psychologique. La preuve matérielle et palpable en est dans l'analyse des titres que ces philosophes donnent à leurs ouvrages : Locke a fait un essai sur l'entendement humain, Condillac un traité de l'origine des connaissances humaines, Reid un essai des facultés de l'esprit, Kant une critique de la raison pure, de la raison pratique, du jugement. Il est juste d'ajouter que, selon les temps, les lieux et le génie des hommes, la méthode expérimentale a été appliquée avec plus ou moins de force, de profondeur et d'étendue ; c'est même là ce qui fait les graves différences des nombreux systèmes qui remplissent cette époque. En résumé, n'oublions pas que, si la méthode d'observation s'est définitivement introduite dans la science, c'est grâce au XVIIIe siècle, à ce siècle qui l'a tant aimée et tant célébrée, qui l'a répandue universellement et l'a fait descendre dans les derniers rangs de la science, qui enfin l'a inoculée à l'esprit moderne. Nous sommes heureux d'aborder une époque philosophique dont la méthode est la nôtre ; cela rend notre critique plus facile et moins laborieuse. D'accord sur le principe avec les écoles que nous combattrons, nous n'aurons plus qu'à relever les applications fausses, étroites ou superficielles qui en ont été faites.

Avant de passer en revue et de classer les écoles philosophiques du siècle dernier, il n'est pas inutile peut-être de tracer une esquisse des faits de conscience. Constater les faits, les décrire et les élever par une généralisation lente et graduelle à la hauteur d'une

théorie, telle est la méthode expérimentale, la méthode que je me propose de suivre. Mais une difficulté surgit au début : cette méthode est-elle rigoureusement praticable ? Les faits, dans la conscience comme dans la nature, sont en nombre infini ; n'est-il pas impossible de les observer tous ? Sans aucun doute ; mais ce n'est pas l'analyse de tous les faits de conscience qui importe à la philosophie, c'est seulement l'analyse des faits généraux et essentiels. La science gagnerait peu à connaître la pensée de tel ou tel homme ; ce qu'elle veut, ce qu'elle doit savoir, c'est la pensée même de l'homme. Il y a plus : la science perdrait à s'engager dans ce labyrinthe de faits individuels, quand elle le pourrait ; en voulant tout savoir de la réalité, elle risque de savoir mal et de laisser dans l'ombre ce qu'il y a d'essentiel et de caractéristique dans cette réalité. De là la nécessité pour toute science de négliger les individus et de s'occuper seulement des classes. Or, en psychologie, nos idées se classent généralement d'après leur origine : il y en a que nous devons aux sens ; il en est d'autres que nous devons à une faculté supérieure, indépendante des sens, à la raison ; nous appelons les unes idées sensibles, les autres idées rationnelles. Bien que ces deux classes de faits soient également réelles, également incontestables, nulle philosophie n'a osé encore jusqu'ici les accepter de l'observation. L'amour de l'unité, l'habitude de concentrer son attention sur une seule classe de faits, le désir de trouver la réalité conforme à l'hypothèse ima-

ginée d'avance, tout cela disposait à sacrifier une partie de la réalité. Nier les faits eût été du goût des inventeurs de systèmes, mais un pareil tour de force était difficile : comment résister à l'évidence des faits, et surtout des faits dont la conscience nous atteste constamment la présence et l'action? On subit donc en frémissant le joug de la réalité; mais tout en admettant les faits, on promit de se venger sur leur origine; et en effet, à force de dénaturer, de modifier, d'ajouter, de retrancher, on parvint à effacer les différences profondes qui séparent les deux classes de faits et à les confondre dans une commune origine, qui fut pour les uns les sens, pour les autres la raison. La philosophie du XVIIIe siècle se partagea, ainsi qu'avait fait l'esprit humain jusque-là, entre ces deux solutions exclusives de la question des idées, le sensualisme et l'idéalisme; comme l'antiquité, comme le XVIIe siècle, elle sacrifia la réalité aux théories; mais ce qui la distingue du passé, c'est qu'elle se fit idéaliste ou sensualiste au nom de l'expérience. Jamais on n'avait avec plus d'esprit et de subtilité extorqué à l'observation un résultat qui lui fût si contraire; jamais la réalité n'avait eu d'ennemi aussi redoutable. Attaquée jusque-là par l'hypothèse, elle pouvait toujours en appeler à l'expérience; mais comment en appeler de l'expérience elle-même? Cela nous explique pourquoi les systèmes erronés du dernier siècle ont poussé de si profondes racines jusque parmi nous. Il est d'ailleurs fort piquant que les attaques dirigées contre les faits partent de

l'observation, amie naturelle de la réalité. La raison pourtant en est bien simple : l'observation, quand elle s'exerce avec indépendance et sans arrière-pensée, est de sa nature impartiale ; elle accueille avec une égale faveur tous les éléments de la réalité ; mais du moment qu'elle se met au service des hypothèses et des systèmes préconçus, comme cela est arrivé au XVIIIe siècle, elle se passionne et s'engage dans une voie exclusive; elle voit la réalité sans doute ; mais elle ne la voit pas tout entière : tantôt, sous le joug de l'empirisme, elle déguise, altère, efface les conceptions de la raison au profit des notions sensibles ; tantôt, sous le joug de l'idéalisme, elle affaiblit ou même brise les liens qui unissent étroitement dans la réalité les conceptions de la raison aux notions de l'expérience.

A la tête des philosophes du XVIIIe siècle, nous devons placer Locke. Esprit plein de sagesse, de sagacité, mais manquant d'étendue et de profondeur, Locke comprit aussitôt la vanité des anciennes méthodes, et y substitua la méthode d'observation ; mais il ne sut pas l'appliquer avec indépendance et libéralité. Préoccupé, au début de ses recherches, de l'origine des idées, et ne consultant que les apparences, il imagina une solution, et ce ne fut que pour confirmer cette solution qu'il eut recours à l'expérience. Voilà pourquoi il renferma son observation dans la sphère étroite des idées sensibles ; voilà pourquoi aussi, chaque fois qu'il rencontre hors de cette sphère une conception

de la raison, il en dénature les caractères et la réduit aux proportions d'une idée générale sensible. Le système de Locke se réduit à ceci : Qu'on me donne la sensation et la réflexion, et je construirai l'intelligence. Locke a bien compris que tout acte de la pensée suppose deux termes : le sujet et l'objet, le MOI et le NON-MOI, et qu'il est absurde d'en rendre compte par un seul terme, soit le MOI ou sujet, soit le NON-MOI ou objet. Aussi a-t-il posé comme faits distincts dans la vie intellectuelle la sensation et la réflexion ou conscience, la sensation qui marque l'action du NON-MOI dans la connaissance, la réflexion qui marque l'action du MOI. C'était déjà beaucoup, et par là Locke se sépare entièrement du matérialisme ; mais il ne possède pas encore tous les éléments de la réalité, et, avec quelque art qu'il combine ceux qu'il a sous la main, il n'en tirera pas la science de l'homme. En effet, selon Locke, la réflexion ne naît pas, il est vrai, de la sensation, mais elle ne travaille que sur les données de la sensation : elle ne possède rien en propre, et ne peut rien tirer de son propre fonds ; elle est un principe actif, capable de mettre en œuvre ce que lui donne la sensation, et rien de plus. L'expérience sensible est donc en définitive la source unique de nos connaissances. Or, qu'est-ce que sentir ? C'est voir, toucher, jouir, souffrir, aimer, haïr, espérer, craindre, imaginer, tous faits qui varient selon le tempérament, les circonstances et le théâtre sur lequel l'homme agit ; tout fait sensitif est variable, et tout principe dérivé

de la sensation porte le même caractère. Cela est vrai pour la morale comme pour la métaphysique, car la morale n'est que l'application des principes métaphysiques aux actions de la vie humaine. L'idée du bien, par exemple, avant qu'elle ait été proposée comme but de l'activité libre, est un principe métaphysique ; c'est par son rapport avec l'action qu'elle devient un principe moral. L'histoire est là pour nous montrer l'étroite union de la métaphysique et de la morale ; elle nous fait voir que la seconde ne recueille jamais ce qu'a semé la première. Locke, en dérivant toute idée de l'expérience sensible, a proscrit de sa métaphysique les principes absolus ; ces principes devaient manquer et manquent en effet à sa morale ; il ne sait ce qu'on veut lui dire quand on lui parle d'obligation absolue, de devoir, de bien et de mal moral indépendant des conséquences matérielles de l'action. « Le bien et le moral, dit-il, ont pour principe la crainte des peines et l'espoir des récompenses. »

Condillac crut simplifier le système de Locke en réduisant la réflexion ou la conscience à la sensation ; le dernier mot de sa doctrine, c'est que la sensation est non-seulement la source unique de nos connaissances, mais encore le principe de toutes nos facultés. Locke, en posant la réflexion à part de la sensation, avait du moins consacré la distinction salutaire de l'état passif et de l'état actif, de l'extérieur et de l'intérieur, des capacités et des facultés de l'âme. Pour Condillac, toutes nos facultés sont des modifications ou transfor-

mations de la capacité de sentir : la sensation engendre l'attention, la réflexion, le raisonnement, la volonté; l'actif sort tout entier du passif. Locke n'était qu'empirique, Condillac est de plus sensualiste.

Condillac n'a point appliqué aux questions morales sa théorie de l'origine des idées et des facultés; mais le temps, qui se charge toujours de développer les conséquences d'un principe, suscita bientôt des philosophes qui, transportant dans la morale le principe de la sensation, posèrent l'intérêt bien entendu comme la règle unique et légitime de toutes nos actions. Cette doctrine fut appliquée par Helvétius à la morale générale, par Saint-Lambert et Volney à la morale particulière. Elle le fut tout récemment à la législation et à la politique. Un jurisconsulte illustre régla les droits, les peines et les récompenses sur la *quantité* de bien ou de mal physique, considérée soit par rapport à l'individu, soit par rapport à la société. Un publiciste non moins éminent déclara que le meilleur gouvernement est celui dont l'action se fait le moins sentir à la société.

Nous ferons connaître et nous jugerons Helvétius et Saint-Lambert, mais nous nous abstiendrons de suivre le développement des doctrines sensualistes jusque dans notre siècle. Car si nous sommes profondément convaincu que toute doctrine qui dérive de la sensation est fausse en métaphysique, funeste en morale et en politique, nous sommes en même temps plein de respect et de sympathie pour les derniers représentants

d'une époque qui a fait de si grandes choses ; nous ne voulons pas troubler leur noble vieillesse par une critique même bienveillante ; nous laissons au temps le soin de faire justice. D'ailleurs, par une bonne fortune assez rare, nous retrouverons en remontant au XVIIe siècle la formule rigoureuse des doctrines politiques du sensualisme. Nul philosophe n'a mieux que Hobbes défini le principe de cette école, nul n'en a déduit avec plus de force et de netteté le droit naturel, le droit civil, le droit politique, le droit des gens. L'homme, selon Hobbes, est sensible et n'est que sensible ; sa destinée en ce monde est de jouir le plus possible, ce qui fait que chacun a toute espèce de droit sur tous. Un pareil principe gravé par la nature dans le cœur de tous les hommes engendre la guerre et l'anarchie ; de là la nécessité, pour ramener la paix au sein de la société, d'un pouvoir absolu, terrible, arbitre de tous les droits, juge de tous les intérêts. Voilà pour l'école de la sensibilité.

Le caractère général de la philosophie écossaise est le spiritualisme, mais il faut y voir bien moins une théorie scientifique qu'une protestation du sens commun contre les doctrines exclusives qui régnaient de son temps. Smith, Hutcheson, Price, Reid, Dugald-Stewart, combattirent le principe de la morale sensualiste, l'égoïsme, et essayèrent de fonder une morale désintéressée ; mais, soit qu'ils aient mal défini le principe moral, soit qu'ils ne l'aient point entièrement dégagé de tout élément sensitif, ils n'ont pu établir la morale sur une base rationnelle.

Smith réduisit tous les sentiments et tous les jugements moraux à un fait unique, la sympathie, et c'est sur ce sentiment qu'il fonde la morale entière. Est-il vrai que tout jugement se confonde, ainsi que le veut Smith, dans un sentiment? Et quand on l'admettrait, est-il vrai que tout sentiment se réduise à la sympathie? Enfin, même dans cette hypothèse, peut-on raisonnablement asseoir la morale sur la base incertaine d'un sentiment quelconque? C'est ce que nous ne croyons pas. Quoi qu'il en soit, Smith, dans cette tentative, fait preuve d'une grande finesse, et même d'un esprit de combinaison auquel ne nous a point accoutumés l'école écossaise.

Hutcheson assimile la perception morale aux perceptions sensibles : l'esprit connaît le bien et le mal moral à l'aide d'un sens spécial tout intérieur, qu'il nomme sens moral.

Par un progrès remarquable, Price substitue l'idée au sentiment, la raison au sens; il fonde la morale sur l'idée du bien, idée simple et irréductible, selon lui, que nous ne devons ni à l'expérience ni au raisonnement. Price a trouvé le vrai principe de la morale; seulement il reste à savoir si la notion du bien moral est toujours aussi simple qu'il le dit, et s'il n'est pas des cas où elle résulte d'une déduction.

Reid a rendu plus de services à la psychologie qu'à la morale. Que ne lui doit pas la science pour avoir chassé de son domaine la théorie des idées représentatives, distingué la perception de la sensation, rétabli

l'existence des qualités secondes fortement ébranlées, réfuté la théorie du jugement comparatif, dissipé les graves objections qu'on élevait de son temps contre la liberté? Bien qu'il ait peu touché aux questions morales, il a compris la nature du principe qui doit servir de règle aux actions humaines, et l'a fortement distingué de l'intérêt.

Dugald-Stewart a enrichi de nouveaux faits la science de l'esprit. Ses chapitres sur l'abstraction, la mémoire, l'association des idées, l'imagination, abondent en remarques ingénieuses et en préceptes utiles. En morale, il n'a guère mieux défini que ses prédécesseurs la loi qui doit présider à nos actions; mais il a étendu son observation à un plus grand nombre de phénomènes moraux. L'esquisse de science politique qu'il nous a laissée révèle peu de force systématique, mais beaucoup de sagesse et d'expérience.

Reste l'école allemande représentée par Kant et par Fichte.

Kant, fidèle, aussi bien que Locke et Reid, à l'esprit du siècle, ne reconnaît d'autre méthode que l'analyse psychologique; mais il l'applique avec plus d'étendue que Locke, avec plus de précision que Reid, avec plus de profondeur que tous les deux; il l'applique surtout à un ordre de phénomènes que le premier avait complétement négligé, et que le second ne fit qu'effleurer, à l'ordre des phénomènes rationnels. Selon Kant, il est des conceptions de l'esprit qui ne peuvent être considérées comme le résultat pur de

l'expérience ; elles ne se développeraient pas dans l'esprit sans l'expérience, il est vrai, mais elles n'en viennent d'aucune manière, ni comme abstractions, ni comme généralisations, ni comme conclusions, ni comme combinaisons, sous ce rapport (et Kant n'a jamais prétendu autre chose), elles sont indépendantes de l'expérience, et méritent le nom de conceptions *à priori*. Il y a plus : non-seulement elles ne dépendent pas de l'expérience, mais l'expérience en dépend essentiellement. Il n'est pas de notion empirique qui puisse se former sans le secours d'une conception *à priori* : ainsi, la représentation sensible d'un corps implique l'idée d'espace, tandis que l'idée d'espace ne suppose pas la notion de corps. Même rapport entre les autres notions sensibles et les conceptions pures qui leur correspondent. Loin donc que la raison se confonde avec la sensibilité, comme le veulent les empiriques, la sensibilité n'existe que par la raison, car c'est la raison seule qui donne une forme aux impressions vagues et indéterminées des sens, et les convertit en images et en notions intelligibles. Il est vrai, d'un autre côté, que, sans l'intervention de la sensibilité, les conceptions pures seraient vides de matière et par suite de réalité, et ne pourraient constituer la connaissance : ainsi, tout acte intellectuel, selon Kant, participe à la fois de l'expérience et de la raison ; il reçoit de l'une sa matière, et de l'autre sa forme. L'existence et le rôle des conceptions pures de la raison établis, Kant les classe et les rapporte à cer-

taines lois, qu'il appelle catégories, ou formes de l'esprit; il en décrit la nature, le mode de génération, l'histoire; il en fixe le nombre. Transportant ensuite ces catégories de la spéculation dans la pratique, il les pose comme principes généraux de morale, de politique, de jurisprudence et d'esthétique; il fixe l'existence de ces sciences en les scellant du sceau de la psychologie. Quand on étudie *la critique de la raison pure*, sans se laisser prévenir par les préjugés ni décourager par la bizarre terminologie de l'auteur, il est difficile de ne point être frappé de la rigueur extrême et de la haute portée des analyses contenues dans cet immortel monument. Quoi qu'on en ait dit, Kant y est profond sans obscurité; sans doute il manque de cette clarté populaire qui consiste à se servir de termes vagues, mais familiers à tous; son langage est original, puisque c'est lui qui l'a créé, mais il est clair, si la vraie clarté résulte de la précision.

Kant aurait pu se borner à constater l'existence des conceptions *à priori* dans l'entendement et leur influence sur la formation des notions empiriques: en ce cas, il n'eût pas plus incliné vers l'idéalisme que vers le sensualisme, car il reconnaît que, sans l'intervention de la sensibilité, les conceptions de la raison resteraient, faute d'excitation extérieure, à l'état de pures formes dans les profondeurs de la conscience. Mais il va plus loin : il soutient que nos conceptions *à priori* ne supposent en dehors d'elles-mêmes aucune réalité objective; que, par exemple, le temps, l'es-

pace, la substance, l'infini, ne sont rien autre chose que des lois de notre esprit. Quant aux notions empiriques, comme elles sont le produit complexe de la sensibilité et de la raison, elles renferment deux éléments, une forme de l'esprit, que Kant vient de dépouiller de toute vertu représentative, et une matière qui implique une réalité extérieure. Mais quels sont les vrais caractères et les modes divers de cette réalité? Sont-ils réellement ce que notre esprit nous les montre? Nous ne le savons pas, nous ne le saurons jamais. Kant n'admet qu'une vérité à connaître en dehors de cette sphère subjective dans laquelle il enferme impitoyablement la croyance, c'est l'existence d'une réalité extérieure. Telle est la conclusion définitive de *la critique de la raison pure;* Kant y a créé un scepticisme supérieur en profondeur à tout ce qui avait paru jusqu'alors, un scepticisme qu'on est convenu d'appeler idéalisme transcendant, et qui n'a que le nom de commun avec l'idéalisme de l'histoire.

Kant, sceptique dans *la critique de la raison spéculative*, retrouve dans *la critique de la raison pratique* la croyance à la réalité objective. Bien supérieur aux Écossais en morale comme en psychologie, il fut le premier moraliste qui sépara nettement, dans l'expression de la morale, la raison de la sensibilité, le jugement moral du sentiment, le devoir de l'amour. « Fais ce que tu dois sans avoir égard aux conséquences de ton action, » telle est la première formule de la règle morale selon Kant. Mais que dois-je faire? « Agir de

telle sorte que ton action puisse servir de règle générale à tes semblables, » seconde formule admirable de profondeur, de précision et de simplicité. Mais si Kant a parfaitement compris que la raison est la vraie base de la morale, on peut lui reprocher d'avoir méconnu le caractère de la liberté. La liberté est un fait et non une croyance, ainsi qu'il le veut. La loi morale, dit-il, suppose la liberté, donc l'homme est libre. Cela est vrai, mais pourquoi démontrer ce qu'il suffit de constater? pourquoi faire dépendre un fait positif et simple d'une vérité aussi certaine sans doute, mais plus complexe?

Fichte entra hardiment dans la voie ouverte par son maître. Les conceptions que celui-ci avait frappées de subjectivité, mais qu'il avait proclamées nécessaires à tel point qu'il en avait fait des formes innées de l'entendement, Fichte les convertit en créations de la volonté. Kant avait dit : Je pense nécessairement le temps, l'espace, l'infini, Dieu ; ne cherchez rien au delà de ma pensée. Fichte a pu dire : Je crée le temps, l'espace, l'infini, Dieu ; ne cherchez rien au delà de mon acte de volonté. Par cet acte, le moi se pose et pose le non-moi en opposition ; il pose donc la nature et Dieu ; le moi est donc l'être unique et absolu ; il est Dieu ; il remplit l'univers de son immensité. Effort gigantesque qui ne va pas moins qu'à établir la liberté humaine sur les ruines du monde et de Dieu ; le spiritualisme de Fichte n'est pas seulement l'œuvre d'une réflexion profonde et d'une logique inflexible, il est surtout l'acte de désespoir d'une âme

forte qui s'indigne de trouver la liberté humaine tantôt enchaînée dans les liens de la nature par le sensualisme de Locke et de Condillac, tantôt écrasée sous le poids de l'infini par le mysticisme théologique : pour sauver cette chère liberté, Fichte nie le monde et Dieu.

Il est vrai qu'il recula, dans les derniers temps de sa vie, devant l'abîme qu'avaient creusé ses abstractions logiques, et que, sur la foi d'une faculté nouvelle et mystérieuse, que, sous le nom de croyance, il opposait à la science, il prétendit retrouver la réalité objective, la nature et Dieu ; mais alors il n'échappa à l'absurde que par la contradiction. Nous protestons contre ce divorce de la croyance et de la science, de l'inspiration et de la logique ; nous ne croyons pas à l'impuissance de la science. Fichte l'a frappée de stérilité en l'enfermant dans la sphère étroite du moi ; mais qu'on lui rende la raison, et bientôt elle retrouvera et le monde et Dieu et le lien qui rattache l'homme au monde et à Dieu.

Au système de Fichte s'arrête l'école allemande du XVIIIe siècle. Ce serait mal comprendre la nature du mouvement philosophique qui a emporté l'Allemagne du XIXe siècle vers les plus hautes et les plus vastes spéculations ontologiques, que de considérer Schilling comme le continuateur de la philosophie antérieure. Comme tout se tient et s'enchaîne dans l'histoire de la pensée, Schilling suppose Fichte, mais il ne le continue pas ; tout au contraire, il le détruit. Effrayé du vide que le spiritualisme extravagant de son maître avait semé autour

du MOI, il rend la philosophie au sentiment de la réalité et réconcilie dans sa vaste synthèse l'homme, la nature et Dieu. Il ouvre donc une ère nouvelle à la pensée.

Résumons ce tableau historique. Deux grandes écoles ont dominé à peu près également au XVIIIe siècle. En face l'un de l'autre et en opposition, se dessinent le sensualisme, représenté par Locke, Condillac, Helvétius, Saint-Lambert, et l'idéalisme, qui se cherche encore dans les Écossais, se pose et se prononce dans Kant et dans Fichte. Autour de ces deux écoles viennent se grouper un certain nombre de penseurs éminents, je veux parler de Rousseau, de Montesquieu, etc. et de quelques autres, qui, doués des plus hautes facultés philosophiques, n'ont pourtant touché qu'accidentellement à la philosophie. Entre ces deux écoles exclusives commence à s'élever la philosophie nouvelle : cette philosophie croit à la liberté et au moi avec le spiritualisme, à la fatalité extérieure, au non-moi avec le sensualisme ; mais de plus, elle réclame en faveur de la raison, de cette raison niée par Locke et Condillac au profit des sens, niée par Fichte au profit de la liberté, peu connue des Écossais, frappée par Kant de subjectivité et par conséquent d'impuissance ; elle réclame, dans la profonde conviction que sans la raison acceptée comme impersonnelle la science s'arrête en métaphysique, soit à la nature, soit à l'homme, en morale à l'égoïsme, en politique à l'individualisme, qui dissout la société, ou au despotisme,

qui l'écrase. C'est la raison, la raison seule qui ramène la métaphysique à Dieu, la morale au devoir et au dévouement, la politique à la liberté et à la sociabilité.

Nous ne pouvions évoquer aux yeux de la pensée actuelle un tableau plus riche et plus fécond en enseignements; jamais, nous devons le dire, la science n'avait creusé aussi avant dans la nature de l'homme; jamais elle n'avait sondé aussi radicalement les bases de la sociabilité. Le XVIIIe siècle a semé à pleines mains le vrai et le faux, le bien et le mal, le bon sens et le paradoxe. Mais il veut être connu tout entier, il instruit par ses erreurs comme par ses vérités. Dans nos pensées et dans nos actes, ayons donc sans cesse les yeux fixés sur le grand siècle qui vient de finir, car, lorsqu'il ne nous éclaire plus de sa lumière, il nous guide encore par le spectacle des égarements qu'il a payés de son sang; le siècle qui nous a faits ce que nous sommes mérite bien que la nouvelle philosophie lui consacre ses premiers travaux.

DEUXIÈME LEÇON.

Tableau des faits de conscience considérés dans leur nature propre et dans leurs rapports.— Que les trois faits, sentir, penser, agir, sont essentiellement distincts, non pas indépendants.— Vice de la méthode de Locke.— Vraie méthode à appliquer.— Système de Locke sur l'origine des idées.— Réfutation des *idées innées*.— La doctrine de la *table rase* est-elle plus vraie.— Formule de Leibnitz.— Fausse opinion de Locke sur la nature et la valeur des axiomes; sur les caractères des idées d'espace, d'infini, de bien et de mal. Que toutes ces erreurs sont la conséquence de sa théorie étroite de l'origine des idées.

Nous nous proposons de faire connaître d'abord la morale du sensualisme au XVIIIe siècle ; mais, comme cette morale découle d'une doctrine psychologique, il convient de reprendre les choses d'un peu haut. Toutefois, n'étudiant ici la psychologie que dans son rapport avec la morale, nous ne descendrons pas dans l'analyse des faits, nous irons droit aux principes. D'un autre côté, nous n'avons pas seulement à faire connaître la doctrine psychologique du dernier siècle, nous avons encore à l'apprécier. Or, nous ne pouvons le faire qu'au moyen d'une autre doctrine plus complète que nous lui appliquerons comme *criterium*. De là la nécessité de reproduire à grands traits le tableau des faits principaux de la conscience humaine, source de toute psychologie.

Les faits de conscience se réduisent à trois : sentir, penser et agir, pour quiconque ne tient compte, dans la classification des faits, que des ressemblances et des différences essentielles. Sans doute la sensibilité a ses divers modes de développement, ainsi que l'intelligence et l'activité : dans la sensibilité, nous comptons la sensation proprement dite, le sentiment, l'affection, le désir, la passion, etc., etc., mais le caractère affectif se retrouve au fond de chaque variété. De même l'intelligence devient tour à tour perception, conception, jugement, raisonnement, mémoire, etc., mais tous ces faits, d'ailleurs assez divers, ont une essence commune, la pensée. Enfin l'activité peut être instinctive ou volontaire, spontanée ou réfléchie ; elle n'en conserve pas moins son caractère propre sous ces différentes formes. La vie intellectuelle et morale de l'homme se résume donc tout entière dans la sensation, la pensée et l'action.

S'il est vrai que tous les faits de conscience se ramènent à trois faits, il ne l'est pas moins que ces trois faits sont entre eux irréductibles. Ce n'est pas une différence de forme ou de degré qui les distingue, c'est une différence de nature. Sentir n'est pas penser, car sentir c'est jouir ou souffrir : or, la pensée n'a rien de commun avec le plaisir ou la peine. Ensuite, l'observation découvre un abîme entre la sensation et la pensée d'une part, et de l'autre l'action : agir, pour le moi, c'est créer, c'est produire ; sentir et penser, c'est recevoir, c'est subir. La sensation et la pensée

ne révèlent dans le moi qu'un sujet, l'action manifeste une cause. L'action, pour se produire, n'a besoin immédiatement que d'un seul terme, qui est le MOI : ainsi, l'action volontaire ne relève directement que du MOI, et peut se produire indépendamment de toute impression extérieure ; la sensation et la pensée supposent deux termes, un sujet et un objet, un MOI et un NON-MOI : ce qui fait que l'action (je ne parle ici que de l'action intérieure et volontaire) est un phénomène absolument simple, tandis que la sensation et la pensée impliquent relation. La distinction entre ces trois faits est si profonde qu'elle a résisté à toute tentative de confusion ou d'identification. De ce qu'ils sont essentiellement distincts, il suit qu'ils sont primitifs : la sensibilité n'engendre pas plus l'intelligence et l'activité qu'elle n'en est engendrée ; elle peut bien les précéder, mais en aucun cas ce rapport de succession ne se change en rapport de génération.

Cela posé, il reste à savoir si les trois faits de conscience se développent d'une manière indépendante et solitaire. La sensation se produit-elle sans la pensée, la pensée sans l'activité, l'activité sans la pensée et la sensation ? La science distingue, sépare, isole, et elle fait bien, car l'analyse est la source de toute lumière ; mais la conscience n'est-elle pas une synthèse dont les éléments n'ont de réalité et de vie que par l'ensemble ? Détacher la sensation de la pensée et de l'activité, et réciproquement, n'est-ce pas convertir ces faits en abstractions ? C'est ce que l'expérience va nous montrer.

J'ouvre un livre de mathématiques et je lis : ce phénomène est-il simple ou complexe, et, s'il est complexe, en quels éléments peut-il se résoudre ? D'abord si ma main n'avait saisi le livre, si mes yeux ne s'étaient ouverts sur telle page, l'acte intellectuel, c'est-à-dire la perception des lettres, n'aurait pas eu lieu ; l'intelligence a donc eu besoin du sens. Le sens n'a été sans doute qu'un instrument pour l'esprit, car ce n'est pas la main qui perçoit le livre qu'elle a touché ; ce n'est pas l'œil qui connaît les lettres, les mots : l'esprit seul perçoit et connaît, mais il a pour organe indispensable le sens. D'un autre côté, j'aurai beau saisir le livre et ouvrir les yeux, si mon esprit distrait et inattentif pense à toute autre chose, l'acte intellectuel n'aura pas lieu davantage, je ne lirai pas. L'attention est ici la condition nécessaire de ma lecture : or l'attention n'est que la volonté, c'est-à-dire l'activité au plus haut degré.

Dans cet exemple, la pensée implique la sensibilité et l'activité. En est-il de même de toute pensée ? la pensée dans ses divers modes, perception, conscience, intuition, induction, raisonnement, etc., suppose-t-elle directement ou indirectement, mais nécessairement, la sensibilité et l'activité ? J'interroge d'abord la perception. La perception est un rapport entre deux termes, l'un intérieur, qui est le sujet, l'autre extérieur, qui est l'objet. Or le sujet n'a prise sur l'objet que par l'intermédiaire du sens ; c'est par le sens qu'il en subit l'action. Mais, d'un autre côté, il ne suffit pas

que le sujet reçoive une impression, il faut qu'il réagisse, sans quoi la perception n'a pas lieu. Toute perception résulte de l'antagonisme de deux forces qui s'opposent et se touchent par l'intermédiaire de la sensibilité. La perception implique donc à la fois sensibilité et activité.

Qu'il n'y ait pas de conscience sans activité, c'est ce qu'il est inutile de démontrer, l'activité étant le principe même du fait. Mais il semble au premier abord que l'acte tout intérieur de la conscience soit pur des impressions sensibles. En effet, la conscience n'est plus, comme la perception, un rapport entre deux termes, MOI et NON-MOI; elle sort du MOI seulement; elle est un acte parfaitement simple, dans lequel le sujet et l'objet se confondent et s'identifient. Sans doute, la conscience ne suppose pas la sensibilité aussi directement que la perception, mais elle la suppose pourtant : la conscience, en effet, ne s'éveille qu'à une condition, savoir l'excitation extérieure. Le MOI ne se saisit que dans son opposition au NON-MOI. Or pour qu'il s'oppose au NON-MOI; il faut qu'il le rencontre, et le point de contact et le lien entre le MOI et le NON-MOI est la sensibilité. La trace de l'impression extérieure se retrouve donc jusque dans le fait de la conscience.

L'intervention de la sensibilité et de l'activité n'est pas moins réelle dans les conceptions de la raison. Sans l'activité, je ne conçois pas la pensée. Qu'on remarque bien que je ne confonds pas l'activité avec la volonté! Toute pensée n'implique pas l'action volon-

taire, mais elle suppose un certain degré d'activité intérieure sans lequel nulle conception n'arrive jusqu'à la conscience. Quant à la sensibilité, son rôle est facile à déterminer. Elle n'est point la source de nos diverses conceptions, c'est la raison qui nous les donne; mais elle ne nous les donne qu'avec le secours de la sensibilité. Ainsi, pour que la raison conçoive le temps, l'espace, Dieu, il faut que l'expérience sensible nous ait mis en possession des faits, des corps et du monde. Si les modes simples de la pensée, tels que la perception, la conscience, l'intuition et la raison, impliquent la sensibilité et l'activité, les modes complexes, à savoir l'abstraction, le raisonnement, l'induction, etc., par cela même qu'ils en dérivent, supposent l'intervention des mêmes conditions. Il reste donc démontré que tout acte intellectuel est nécessairement mêlé de sensibilité et d'activité.

D'un autre côté, la sensation ne se produit jamais dans la vie réelle sans intelligence et sans un degré quelconque d'activité. D'abord, le moi a conscience de toute sensation : or, qu'est-ce que la conscience, sinon un acte intellectuel? En outre, le moi n'a conscience d'une sensation qu'autant qu'il prend part au phénomène qui se produit, et qu'il y oppose son action à l'action des causes extérieures. Que cette action soit moins énergique, moins spontanée, moins personnelle que l'action volontaire, je l'accorde aisément; mais enfin elle se fait sentir, et pour peu qu'elle s'efface ou disparaisse, la sensation dégénère en une im-

pression organique dont le moi n'a nulle conscience.

Enfin, l'activité implique la sensibilité et l'intelligence. Je ne nie pas que l'activité du moi ne se développe en pleine liberté, mais si elle est libre, elle n'est pas indépendante de toute condition sensible ou intellectuelle. L'activité du MOI, si elle n'était excitée par une sensation ou une pensée, sommeillerait perpétuellement dans les profondeurs de la conscience. Il est très-vrai que, pour se développer sous l'influence de la sensibilité ou de l'intelligence, elle ne cesse pas d'être libre; chacun de ces deux faits la provoque au développement, mais sans l'enchaîner. Quand il m'arrive d'agir, mon action a bien telle sensation ou telle pensée pour occasion ou pour condition, mais jamais pour cause. La vraie, la seule cause de mon action, c'est ma puissance volontaire. Quoi qu'il en soit, l'action ne se produit pas sans les deux autres faits de la vie intellectuelle et morale. On pourrait objecter : si cela est vrai de l'activité spontanée et primitive, peut-on en dire autant de l'activité volontaire et réfléchie? Ne puis-je pas vouloir de telle sorte que mon acte de volonté ne se rattache ni directement ni indirectement, soit à une sensation, soit à une pensée? La réponse est facile : la volonté ne se produit jamais que sous deux formes, la réflexion et le caprice. Quand la volonté est réfléchie, il est trop évident qu'elle suppose alors la pensée. Quand elle agit capricieusement, elle ne se rattache pas aussi sensiblement à un antécédent, mais elle s'y rattache encore. Pour peu qu'on y

regarde de près, on s'aperçoit que tout se tient et s'enchaîne dans la vie du MOI, et qu'il n'est pas un fait, si obscur et si humble qu'il soit, qui s'y produise solitairement. Un pareil fait serait un mystère inexplicable. Seulement, soit que l'habitude ait rendu moins apparent ce lien qui rattache à un autre fait tout fait de la vie humaine, soit qu'il échappe par sa subtilité et sa fragilité même à l'observation, il passe inaperçu sur le théâtre de la conscience. Le caprice, dans nos études psychologiques, répond au hasard dans l'explication des phénomènes naturels : vu de près, il manifeste toujours une cause réelle, mais obscure, qui a déterminé notre volonté. La volonté a donc aussi un antécédent, et nous pouvons conclure d'une manière générale que l'activité, sous quelque forme qu'elle se produise, implique la sensibilité et la pensée.

En résumé, toute réalité de conscience est complexe ; il n'y a de simple que l'abstraction ; tout fait de la vie psychologique est triple et un en même temps : il est triple, car il contient sensation, pensée et action ; il est un en ce que toujours l'un de ces éléments enveloppe les autres, et communique son caractère propre au fait total. L'homme est tout entier dans chaque acte de la vie réelle : aussi, pour peu qu'on nie, qu'on altère ou qu'on dénature un élément, on ne détruit pas seulement un ordre de faits dans la vie hunaine, on détruit la vie humaine, on détruit la vie elle-même. La vie ressemble au jeu d'une machine

dont l'organisation est telle que la suppression d'un seul ressort frappe d'immobilité la machine entière. Triplicité et unité, voilà le vrai caractère de la vie, le signe auquel toute psychologie peut reconnaître qu'elle ne s'épuise pas sur des abstractions, mais qu'elle est en possession de la réalité : trinité mystérieuse qui, sous une forme ou sous une autre, dans la science antique comme dans la science moderne, se retrouve au fond de toute explication sérieuse de la vie.

Voyons maintenant comment Locke a respecté la réalité dans son analyse.

Il n'est pas de livre qui laisse dans l'âme de ses lecteurs de plus aimables souvenirs et de plus salutaires impressions que l'*Essai sur l'entendement humain*. Où trouve-t-on plus de réserve dans l'expression des résultats qui lui appartiennent, plus de sagesse dans les jugements, plus de sagacité et de finesse dans les observations de détails, plus de bon goût et de bienveillance dans l'ironie qu'il laisse parfois échapper contre les partisans des idées innées? Où trouve-t-on plus de clarté et de simplicité dans le style, plus de candeur et de bonne foi dans la recherche de la vérité? Et pourtant, comment se fait-il qu'à mesure qu'on réfléchit aux problèmes psychologiques, ce livre si sincère, si lumineux, si bien fait pour gagner les esprits et les cœurs, se couvre d'ombres d'autant plus épaisses qu'on le médite davantage, et qu'il s'obscurcisse au point de devenir le texte des interprétations les plus contradictoires, et d'échapper à la critique la

plus pénétrante? Il y a de cela plusieurs raisons. La première et la plus grave est qu'il faut distinguer dans Locke le système et le bon sens naturel, le philosophe et l'homme. L'homme se montre, dans toutes les parties de l'ouvrage, plein de sagesse et de circonspection, doué d'un esprit positif et observateur qui le ramène sans cesse au sentiment de la réalité. Mais le philosophe est, dès le début de ses recherches, sous le joug d'une théorie étroite et fausse qui livre l'homme à toutes les préoccupations systématiques, et lui inspire les habitudes les plus contraires à sa nature : par exemple, une témérité qui va jusqu'à braver les faits et les sacrifier, une souplesse qui trouve l'art de les déguiser et de les dénaturer. En outre, ainsi que Locke le reconnaît lui-même, il n'était en état de bien composer son livre que lorsqu'il le finit; mais il n'eut pas le courage de briser et de refaire son ébauche. On s'aperçoit aisément que l'*Essai sur l'entendement humain,* écrit dans la langueur d'une vie maladive et quelque peu orageuse, ne porte pas le sceau d'une force toujours égale et d'une constante pénétration. Il y a tel passage où l'on sent défaillir la main qui traça cet immortel monument. Composé sous l'influence de toutes ces causes, nous ne devons pas nous étonner que, tout en conservant la couleur et l'empreinte habituelle de son génie, le livre de Locke manque d'unité et de vigueur, et que sa pensée, obéissant à la fois aux inspirations les plus contraires, au bon sens de l'homme et aux théories du philosophe, aux impressions mala-

dives et aux préoccupations politiques, soit pleine d'inconséquences et de contradictions. Il résulte de là que, pour bien comprendre Locke, il faut moins s'arrêter à un texte même formel et positif qu'embrasser l'ensemble de sa doctrine. Et encore, avec cette méthode, est-il difficile de saisir la vraie pensée du philosophe anglais. Heureusement, l'histoire offre à la critique un moyen infaillible : elle nous enseigne que les vrais principes d'un philosophe sont ceux qui ont engendré de nombreuses et graves conséquences dans l'école dont il est le père. Rien ne peut mieux nous éclairer sur les vrais principes de Locke que la nature des conséquences que Condillac, Helvétius et tant d'autres en ont tirées.

Je ne m'arrêterai pas à analyser en détail le livre de Locke ni à en relever les contradictions; ma tâche se borne à faire connaître sa méthode, l'esprit général de sa philosophie et les conséquences morales qu'il en a déduites.

Locke trace lui-même en peu de mots la méthode qu'il veut suivre. Il se montrera, dit-il, toujours fidèle à l'expérience. Et en effet, ce n'est point dans des hypothèses ontologiques qu'il va chercher le secret de la vie humaine, c'est dans l'homme même qu'il étudie l'homme ; et, pour le connaître, il ne se contente pas d'effleurer le côté extérieur et matériel de la nature humaine : c'est dans le sanctuaire même de la vie, dans la conscience, qu'il transporte son observation. L'analyse des facultés de l'entendement, dans le but

d'appliquer plus tard ces facultés à la recherche de la vérité, voilà ce que Locke se propose : ce n'est pas moins que la psychologie imposée à toute science comme point de départ, comme critérium et comme méthode. Locke, ainsi qu'il le raconte lui-même, s'est aperçu souvent que, faute d'avoir connu la nature des facultés dont il se sert pour découvrir la vérité, l'esprit s'engage et se perd dans des recherches sans résultat : c'est donc par l'analyse et la critique de l'instrument dont il se sert que doit commencer toute discussion et toute démonstration.

« S'il était à propos de faire ici l'histoire de cet essai, je vous dirais que cinq ou six de mes amis s'étant assemblés chez moi, et venant à discourir sur un sujet fort différent de celui-ci, se trouvèrent bientôt arrêté par les difficultés qui s'élevèrent de différents côtés. Après nous être fatigués quelque temps, sans nous trouver plus en état de résoudre les doutes qui nous embarrassaient, il me vint dans l'esprit que nous prenions un mauvais chemin, et qu'avant de nous engager dans ces sortes de recherches, il était nécessaire d'examiner notre propre capacité, et de voir quels objets sont à notre portée ou au-dessus de notre compréhension. » Introduction.

Nous ne saurions trop applaudir à un pareil principe ; il constitue la vraie méthode philosophique : mais Locke s'y est-il montré bien fidèle ? Il débute par la question de l'origine des idées, c'est-à-dire qu'il se demande d'abord comment l'esprit vient à acquérir des idées ?

« Chaque homme étant convaincu en lui-même qu'il pense, et ce qui est dans son esprit, lorsqu'il pense, étant des idées qui l'occupent actuellement, il est hors de doute que les hommes ont plusieurs idées dans l'esprit, comme celles qui sont exprimées par ces mots : blancheur, dureté, douceur, pensées, mouvement, homme, éléphant, armée, meurtre, et plusieurs autres. Cela posé, la première chose qui se présente à examiner, c'est comment l'homme vient à avoir toutes ces idées. » (*Essai sur l'Entendem. humain*, liv. II, chap. 1er.) Dès le premier pas, Locke fait fausse route, Chercher d'où viennent nos idées avant de constater ce qu'elles sont, n'est-ce pas procéder exactement comme ce philosophe gascon qui avait imaginé une théorie avant même d'avoir soupçonné les faits, et qui, voulant en prouver l'excellence à Fontenelle, lui disait : Donnez-moi tel fait qu'il vous plaira, je me fais fort de vous l'expliquer par ma théorie. Je dirai donc à Locke : Si vous ne connaissez point l'entendement, si vous n'avez d'avance constaté aucun des faits qui en composent le développement, comment pouvez-vous en chercher l'origine avec quelque chance de vérité ? Vous me répondrez qu'il ne peut y avoir de théorie *à priori*, absolument parlant ; que, quand vous attribuez telle origine aux idées, vous avez sinon la connaissance, au moins le vague sentiment des faits, et que c'est ce sentiment qui vous inspire votre théorie. Mais n'oubliez pas que les faits pressentis n'ont de valeur scientifique qu'autant qu'ils ont passé par l'épreuve de l'analyse et

de la réflexion ; que dans l'état où vous les prenez, ils ne sont pas de nature à fonder une théorie quelconque. Il faudra donc que, vraie ou fausse, vous légitimiez votre théorie par des analyses ultérieures : n'était-il pas plus simple de commencer par là ? D'ailleurs la difficulté de ce genre de recherches ne consiste pas à trouver des faits positifs et clairs ; la conscience est si vaste et si féconde qu'elle en fournit à tous les systèmes ; mais il s'agit surtout de fonder votre théorie, c'est-à-dire votre conclusion générale, sur une complète énumération des faits. Vous ne sauriez donc arriver trop lentement à la question même de l'origine. N'est-ce pas le cas d'appliquer ce précepte de Bacon, dont vous ne méconnaissez pas l'autorité : « C'est du plomb et non des ailes qu'il faut donner à l'intelligence. »

Il y a plus : une saine psychologie ne descend pas de l'origine des idées aux idées elles-mêmes ; mais elle remonte des idées à leur origine ; elle ne va pas des facultés de l'esprit aux actes, mais des actes aux facultés, parce que la vraie méthode veut qu'on observe l'effet pour en induire la cause, mais jamais qu'on suppose la cause pour en déduire l'effet. Ainsi on procède dans les sciences physiques ; on ne débute pas par imaginer les propriétés des corps et les lois qui régissent les phénomènes naturels ; on observe les faits et on les reproduit en variant les circonstances par l'expérimentation ; puis on conclut à l'existence d'une loi ou d'une propriété générale. En histoire naturelle, on ne suppose pas d'avance une classification : on étudie

les individus ; on constate et on décrit leurs caractères essentiels, soit intérieurs, soit extérieurs, et puis on essaye de les classer. Si quelquefois, dans les traités de ce genre, on semble procéder *à priori ;* si on débute par l'exposition des lois, des propriétés générales et des classes, c'est que cette méthode est plus favorable à l'enseignement de la vérité ; elle n'est jamais adoptée comme méthode d'invention.

Enfin, qu'on y prenne garde, cette méthode n'est pas seulement la plus simple et la plus naturelle, elle est aussi la plus sûre. Si on imagine d'abord une théorie et qu'on s'adresse ensuite aux faits dans le but de la vérifier, il est difficile qu'on les aborde avec sincérité, avec calme, avec impartialité. Tout système, qu'il ait été préconçu ou qu'il résulte de l'expérience, est cher à son auteur. Il est donc naturel de désirer que les faits soient d'accord avec le système ; on les interroge donc avec une certaine disposition à les accommoder au système, à les modifier, à les mutiler s'ils le gênent, à les nier s'ils le détruisent. L'histoire de la philosophie est riche en essais de ce genre. C'est ce qu'a dû faire et ce qu'a fait Locke. Il était donc à la fois plus simple et plus sûr de s'attacher aux faits, c'est-à-dire aux idées, d'en constater les caractères essentiels, de les classer et d'en rechercher l'origine. Première erreur fondamentale de Locke.

Mais puisque Locke débutait, malheureusement selon nous, par la recherche de l'origine des idées, il devait au moins préalablement expliquer avec préci-

sion quelle origine il entend. Le mot *origine des idées* signifie deux choses dans la langue psychologique : 1° nos idées sont des actes de l'esprit qui supposent nécessairement un pouvoir, comme l'effet implique la cause. D'où il suit qu'autant on a constaté d'actes essentiellement différents, autant il convient de reconnaître de pouvoirs distincts et originaux dans l'esprit. Ces pouvoirs ou facultés (c'est le nom qu'on leur donne), par cela même que les actes de l'esprit s'y rapportent comme à leur cause, doivent être considérés comme la source directe et immédiate, comme l'origine même des idées dans le sens le plus vrai et le plus profond du mot. Ici *origine* signifie donc la faculté à laquelle l'esprit doit directement et immédiatement telle classe d'idées. C'est ainsi que l'idée d'espace et en général les idées nécessaires et absolues ont pour origine la raison ; car c'est la raison, et la raison seule qui les donne. D'un autre côté, il peut arriver, il arrive même toujours qu'une faculté ne se développe point sans le secours d'une autre faculté. Car si les facultés de l'esprit sont distinctes par leur nature, elles dépendent les unes des autres dans leur action, et, bien que l'analyse psychologique les sépare pour mieux les connaître, elles s'unissent et s'enchaînent étroitement dans leur développement. Il suit de là que quand une faculté à laquelle nous devons telle classe d'idées a besoin, pour s'exercer, du secours d'une autre faculté, celle-ci devient l'occasion et même la condition indispensable de l'acquisition de cette

classe d'idées; je dis la condition et non le principe, l'occasion et non la cause; la vraie cause, et partant la vraie origine, c'est la faculté à laquelle l'esprit doit directement ces idées. Or, dans la langue psychologique, toute faculté qui est la condition d'acquisition de telle classe d'idées en est dite aussi l'origine, origine indirecte et médiate bien entendu. C'est ainsi que l'idée d'espace et toutes les conceptions de la raison ont pour origine l'expérience, parce que, sans l'expérience, aucune de ces idées n'entrerait dans l'entendement. Pour revenir à Locke, il y avait donc dans le problème qui l'occupait deux points de vue à considérer, deux origines à rechercher. Or, Locke ne paraît pas même avoir soupconné cette distinction, et voilà ce qui fait que la question de l'origine des idées lui paraît, comme aux philosophes empiriques qui l'ont précédé, la plus simple et la plus facile du monde à résoudre. N'est-il pas évident, en effet, pour peu qu'on étende le sens du mot *origine*, que l'expérience et même l'expérience sensible, est l'origine de toutes nos idées? Quelle est la notion qui entre dans l'entendement sans passer par le canal des sens? La conception la plus haute et la plus abstraite ne se rattache-t-elle pas comme la plus humble perception à l'expérience sensible? L'une s'y rattache de loin et l'autre de près, telle est la différence. Locke a donc dû être inévitablement conduit, en n'envisageant que le côté superficiel de la question, à penser que l'expérience est l'origine de toutes nos idées. Et, en effet, il n'en est

pas une dont elle ne puisse être l'origine, soit directe, soit indirecte.

Après ces réflexions préliminaires, nous pouvons entrer dans l'exposition sommaire et dans la critique de l'*Essai sur l'entendement*. D'abord, préoccupé de la réfutation de l'hypothèse cartésienne des idées innées, l'auteur prouve surabondamment qu'elles n'existent pas.

« Il y a des gens, dit-il, qui supposent comme une vérité incontestable qu'*il y a certains principes* innés, *certaines notions primitives, autrement appelées notions communes* (κοιναὶ ἔννοιαι), *empreintes et gravées, pour ainsi dire, dans notre âme, qui les reçoit dès le premier moment de son existence, et les apporte au monde avec elle.* Si j'avais affaire à des lecteurs dégagés de tout préjugé, je n'aurais, pour les convaincre de la fausseté de cette supposition, qu'à leur montrer que les hommes peuvent acquérir toutes les connaissances qu'ils ont par le simple usage de leurs facultés naturelles, sans le secours d'aucune impression innée ; et qu'ils peuvent arriver à une entière certitude de certaines choses, sans avoir besoin d'aucune de ces notions naturelles ou de ces principes innés ; car tout le monde, à mon avis, doit convenir sans peine qu'il serait ridicule de supposer, par exemple, que les idées des couleurs ont été imprimées dans l'âme d'une créature à qui Dieu a donné la vue et la puissance de recevoir ces idées par l'impression que les objets extérieurs feraient sur ses yeux. Il ne serait pas moins absurde

d'attribuer à des impressions naturelles et à des caractères innés la connaissance que nous avons de plusieurs vérités, si nous pouvons remarquer en nous-mêmes des facultés propres à nous faire connaître ces vérités avec autant de facilité et de certitude que si elles étaient originairement gravées dans notre âme. » (L. I, chap. 1er.)

En effet, l'idée est un acte de l'esprit : or, l'esprit, riche d'ailleurs de facultés, ne trouve d'autre occasion de les mettre en jeu que l'expérience; nul développement n'a lieu, nul travail ne se fait, nulle pensée ne s'engendre dans l'intérieur de la conscience avant et sans la sensation. L'innéité des idées proprement dite est donc chimérique, et Locke a raison contre les cartésiens, s'il est vrai qu'ils aient soutenu l'innéité des idées plutôt que l'innéité des facultés, ce qui est fort douteux. Pour toute réfutation, Locke reproduit et commente le célèbre axiome : Rien n'entre dans l'entendement qui n'ait passé d'abord par le sens; et, jusque-là, Locke est dans le vrai. Mais il va beaucoup plus loin : de ce qu'il n'y a pas d'idées innées, il conclut qu'il n'y a absolument rien d'inné, et que l'esprit est une table rase. « Supposons donc qu'au commencement l'âme est ce qu'on appelle une *table rase*, vide de tous caractères. » (L. II, ch. 1er, p. 2.) A quoi Leibnitz répond : « Cette *table rase* dont on parle tant, n'est, à mon avis, qu'une fiction que la nature ne souffre point, et qui n'est fondée que dans les notions incomplètes des philo-

sophes, comme le vide, les atomes, ou comme la matière première, que l'on conçoit sans aucune forme. Les choses uniformes et qui ne renferment aucune variété ne sont jamais que des abstractions, comme le temps, l'espace, et les autres êtres des mathématiques pures... On me répondra peut-être que cette *table rase* des philosophes veut dire que l'âme n'a naturellement et originairement que des facultés nues. Mais les facultés sans quelque acte, en un mot, les puissances de l'école, ne sont aussi que des fictions... Il y a toujours une disposition particulière à l'action, et à une action plutôt qu'à l'autre; et, outre la disposition, il y a une tendance à l'action, et même il y en a toujours une infinité à la fois dans chaque sujet, et ces tendances ne sont jamais sans quelque effet. »

Rien de plus simple que l'origine des connaissances humaines telle que l'explique le philosophe anglais. L'esprit était primitivement vide d'idées et de facultés; il est riche de tout cela aujourd'hui. Comment s'est-il enrichi de tant de conceptions fécondes et de tant de facultés? Par l'expérience, dit Locke. L'expérience est extérieure et intérieure : sensation proprement dite et réflexion. La réflexion n'est autre chose que le sentiment des opérations de notre âme; elle se confond avec la conscience. La sensation est la vraie, l'unique source de nos idées; la réflexion n'est point une faculté qui travaille sur un fond qui lui soit propre; toutes les données lui sont fournies par la sensation; les seules

idées qu'elle nous suggère particulièrement se rapportent au sentiment intime des opérations de l'âme, je veux parler des idées de force, de pouvoir et de toutes les facultés. La sensation reste donc la source unique de nos connaissances : tel est le principe de la doctrine contenue dans le livre de l'*Essai*. Avant de passer aux conséquences, il convient de le réduire à sa juste valeur.

Je commence par rendre pleine justice à Locke. En posant la réflexion comme distincte de la sensation, il a établi nettement la distinction des facultés actives et des facultés passives de l'âme. Il a dit : La sensation est la source de toutes nos idées ; mais il n'a pas dit : La sensation est le principe de toutes nos facultés, elle est l'esprit tout entier. Locke échappe par là au sensualisme, mais il reste empirique. L'empirisme est écrit en caractères ineffaçables dans cette phrase : « L'esprit est une table rase ; l'esprit est vide, et c'est la sensation qui le remplit tout entier. » La réflexion n'est qu'un principe actif ; elle ne possède aucune vertu intellectuelle ; elle ne donne rien, ou à peu près rien, d'elle-même ; Locke le dit expressément : « Elle ne rend que ce qu'elle a reçu de la sensation. » L'adjonction de la réflexion laisse donc subsister dans toute sa force l'axiome empirique : L'esprit est une table rase. Or, la plus simple notion de l'esprit suffit pour montrer combien cette doctrine est superficielle et fausse.

Il est bien vrai, ainsi que le prétend Locke, que

la sensation est la condition de toute acquisition d'idées et de tout développement des facultés ; mais s'ensuit-il qu'elle soit l'origine directe de toute connaissance et le principe de toute faculté intellectuelle? J'admets bien que l'esprit soit primitivement une table rase, en ce sens qu'aucun caractère ne s'y trouve inscrit avant l'expérience sensible, mais peut-on également le considérer comme table rase en cet autre sens, qu'il ne serait point préparé ni prédisposé à recevoir les impressions de la sensibilité? En un mot, l'esprit est vide d'idées antérieurement à la sensation. Est-il aussi vide de toute faculté, de toute virtualité intellectuelle? Là est toute la question. Eh bien ! Locke n'a pas compris que l'esprit n'est pas une simple capacité passive ni même un principe actif dont l'unique fonction serait de réfléchir ce qu'il aurait reçu de la sensation. L'esprit n'est pas si simple ni si nu que le fait l'empirisme ; il est, antérieurement à toute sensation, riche de facultés, d'instincts, de lois, de principes de toute sorte. Tout cela constitue le mécanisme de l'intelligence, si compliqué, si ingénieux, si subtil que nulle œuvre de la nature et de l'art ne peut même en donner idée. La sensation ne crée pas ce mécanisme ; elle le provoque au mouvement, en développe successivement les ressorts, en met en jeu toutes les facultés, depuis la simple perception jusqu'à la plus haute fonction de la raison. Dire seulement, pour me servir du langage de Leibnitz, que l'esprit est une force active, et que cette force, simple et nue, rencontrant d'autres

forces, de l'opposition jaillit le fait de connaissance, n'est pas expliquer la pensée. Si cette force, que vous considérez comme le sujet de la connaissance, n'était pas primitivement organisée de manière à réfléchir ces forces extérieures avec lesquelles elle entre en contact, elle ne deviendrait pas le miroir de l'univers. On ne comprend rien à la nature même de l'esprit ni aux prodiges de la pensée, si on n'admet *à priori* l'innéité des facultés, des lois et des principes intellectuels, source toujours féconde, source inépuisable d'où s'échappent, aussitôt que la sensation a établi la communication de l'intérieur et de l'extérieur, tant d'idées et de conceptions admirables. Leibnitz a dit, avec un sens psychologique bien profond : « L'esprit n'est point une table rase, il est tout plein de caractères que la sensation ne peut que découvrir et mettre en lumière au lieu de les y imprimer. Je me suis servi de la comparaison d'une pierre de marbre qui a des veines, plutôt que d'une pierre de marbre tout unie ou de tablettes vides, car, si l'âme ressemblait à ces tablettes vides, les vérités seraient en nous comme la figure d'Hercule est dans un bloc de marbre, quand il est tout à fait indifférent à recevoir ou cette figure ou quelque autre. Mais s'il y avait dans la pierre des veines qui marquassent la figure d'Hercule préférablement à d'autres figures, cette pierre y serait plus déterminée, et Hercule y serait comme inné en quelque façon, quoiqu'il fallût du travail pour découvrir ces veines, et pour les nettoyer, en retranchant ce qui les

empêche de paraître. C'est ainsi que les vérités et les idées nous sont innées comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles, et non pas comme des actions, quoique ces virtualités soient toujours accompagnées de quelques actions, souvent sensibles, qui y répondent. » (*Critique de l'Essai sur l'entendement.*) Je comparerais volontiers l'esprit à l'instrument de musique qui n'attend que la touche de l'artiste pour rendre les sons les plus mélodieux.

Revenons à Locke. En niant ainsi l'innéité virtuelle de l'esprit, il s'imposait la nécessité d'expliquer toute pensée par la sensation. Or il ne faut que réfléchir un instant à la nature même de l'acte intellectuel pour comprendre toute l'énormité d'une pareille prétention. Qu'est-ce que la connaissance? Un rapport entre deux termes, dont l'un, tout intérieur, est le sujet; l'autre, tout extérieur, est l'objet. L'objet concourt à la production de l'acte intellectuel en fournissant à l'entendement une matière; le sujet y concourt en appliquant à cette matière telle loi ou telle disposition intérieure. En un mot, le sens ne donne que la matière de la connaissance; l'entendement y met la forme et convertit la donnée sensible en véritable connaissance. Nous pouvons maintenant comprendre toute l'erreur de Locke. Il veut expliquer toute connaissance par la sensation, et nous savons que la sensation ne donne que l'élément extérieur de la connaissance. Aussi n'y a-t-il pas un fait qui ne résiste à sa théorie, depuis la

simple perception des corps jusqu'à la conception de la substance infinie et absolue. Ce n'est pas que Locke ne tente les plus grands efforts pour accommoder les faits à son système. D'abord, il nie un grand nombre d'idées très-réelles pourtant, mais qu'il n'est pas possible de réduire à l'origine de la sensation ou de la réflexion; ensuite, il altère le vrai caractère d'autres idées pour les faire rentrer plus aisément dans l'une de ces origines; enfin, il rapporte à la sensation ou à la réflexion des idées dont certainement ces facultés ne sont pas capables. Entrons dans quelques détails.

Il est un certain nombre de vérités nécessaires et absolues qui, portant en elles-mêmes le caractère de l'évidence, ne se démontrent pas et deviennent au contraire les principes de toute démonstration. Par exemple : tout phénomène suppose une cause; le tout est plus grand que la partie ; tout être tend à une fin ; l'homme doit faire ce qu'il croit juste. Eh bien ! cette classe de vérités, que nous retrouvons en tête de toute science et dont l'esprit fait un si fréquent usage, Locke ne la signale que pour la nier ; et, à vrai dire, il ne pouvait faire autrement, tant ces vérités sont de nature à résister à sa théorie. En effet, il était difficile, d'une part, d'altérer le caractère de conceptions si connues et de les transformer en notions empiriques; d'une autre part, ces notions étant acceptées comme nécessaires et absolues, il était impossible d'en expliquer l'introduction dans l'entendement par l'expérience seule. Tout ce qu'il y avait à faire, ce semble, était

de les convertir en pures abstractions verbales, ce qui équivaut à une négation. Ainsi a fait notre auteur; il trouve que ces axiomes dont on fait tant de bruit sont des formules vides et stériles qui peuvent servir au syllogisme, mais qui ne sont d'aucun secours à l'induction. « Ces maximes générales sont d'un grand usage dans les disputes, pour fermer la bouche aux chicaneurs; mais elles ne contribuent pas beaucoup à la découverte de la vérité inconnue, ou à fournir à l'esprit le moyen de faire de nouveaux progrès dans la recherche de la vérité. Car, quel homme a jamais commencé par prendre pour base de ses connaissances cette proposition générale : Ce qui est, est; ou : Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps? » Et plus loin : « Je voudrais bien savoir quelles vérités ces propositions peuvent nous faire connaître par leur influence que nous ne connussions pas auparavant, ou que nous ne pussions connaître sans leur secours. » (L. iv, ch. 7.)

A cela il est facile de répondre : Vous ne comprenez ni la nature ni la valeur des axiomes; vous ne voyez pas qu'il faut distinguer dans les propositions de ce nom le fond et la forme : la forme est à peu près indifférente, je vous l'accorde; elle n'est là que pour la précision et la rigueur du langage. Mais le fond de l'axiome est un principe, une loi nécessaire de la pensée qui gouverne tous nos jugements. Il importe peu, par exemple, que le principe de causalité ou le principe des causes finales soit exprimé par telle ou

telle formule, mais il est de toute nécessité qu'il se trouve au fond de toute intelligence pour y attendre les données empiriques qu'il doit, en s'y appliquant, féconder et élever au rang d'idées et de conceptions générales. Vous affirmez en outre, pourrait-on répondre encore, que l'induction et la démonstration ne tirent aucun secours des axiomes : sans doute que d'un axiome on ne peut déduire aucune vérité ; mais il est vrai de dire aussi que sans l'axiome il n'y aurait ni induction ni déduction possible. Ainsi, du principe de causalité, vous ne tirez aucune vérité dans les sciences d'observation, mais cet axiome n'en est pas moins le principe et la condition rigoureuse de toute recherche expérimentale. De l'axiome mathématique : Le tout est plus grand que la partie, vous ne pouvez déduire aucune proposition ; mais nulle proposition ne serait démontrée vraie sans cet axiome. Vous devez donc respecter les axiomes, parce que vous n'avez aucun droit sur les faits, et surtout sur des faits de cette gravité : essayez d'y accommoder votre théorie, et si les faits s'y opposent, conservez les faits et sacrifiez une théorie dont l'insuffisance ressort si clairement.

Je passe à un autre point. Il est des notions que Locke a dénaturées pour les faire rentrer dans l'expérience : soient pour exemple les idées d'espace et de temps. Dans sa division des idées en simples et complexes, Locke fait de la notion de l'espace une idée complexe, et l'idée simple et primitive dont elle est formée serait, selon lui, une notion d'étendue. Voici

comment alors s'engendrerait la conception de l'espace : l'expérience sensible nous fournit l'idée d'une étendue limitée ; peu à peu l'esprit étend et généralise cette idée, et en fait sortir la conception de l'espace infini. On pourrait tout d'abord contester à Locke son point de départ. Est-il vrai que les deux notions d'étendue et d'espace sont entre elles dans le rapport du simple au composé ? Si, comme nous le pensons, l'étendue n'est que le rapport du solide à l'espace, elle suppose l'une et l'autre réalité comme termes du rapport : c'est donc l'idée d'espace qui est simple, et la notion d'étendue qui est complexe. Mais nous n'insistons pas sur ce point ; il nous importe peu maintenant de savoir si l'idée d'espace est simple ou complexe ; nous voulons savoir avant tout si l'idée d'espace, simple ou complexe, est réductible à l'expérience. Locke varie perpétuellement dans sa définition de l'espace ; tantôt il le confond avec le corps et tantôt il l'en distingue ; mais même, quand il l'en distingue, il en dénature la notion, de sorte que nous avons à le réfuter dans les deux cas. (L. II, ch. 13, p. 10.) « Que si l'on dit que l'univers est quelque part, cela n'emporte dans le fond autre chose, si ce n'est que l'univers existe. » Du moment que Locke confond l'espace avec le corps, il ne lui est pas difficile de réduire l'idée d'espace à l'origine de l'expérience ; car l'idée de corps est évidemment une acquisition empirique. Mais je puis répondre : L'idée d'espace n'est pas un résultat de l'expérience, car elle est profondément distincte de la notion de

corps. Quand je perçois un corps, je le place, je ne puis pas ne pas le placer dans un lieu ; je le distingue donc de ce lieu, c'est-à-dire de l'espace. D'ailleurs, je perçois le corps comme chose finie, contingente, relative, divisible ; je conçois l'espace comme infini, nécessaire, absolu, indivisible ; je me représente le corps, je ne me représente pas l'espace ; je comprends le corps sous une forme déterminée ; je ne puis comprendre de même l'espace ; quand j'essaye de l'embrasser, il m'échappe sans cesse, et mon imagination ne trouve à la place qu'un simulacre de corps. Maintenant que la différence est bien clairement établie entre ces deux notions, sont-elles également réductibles à l'expérience sensible ? Non, l'expérience donne toute réalité relative, contingente, finie, divisible ; elle est donc l'origine de l'idée du corps ; mais elle ne donne aucune vérité absolue nécessaire, infinie, indivisible ; elle n'est donc pas l'origine de l'idée d'espace. L'expérience atteste ce qui est, jamais ce qui doit être ; ce qui est quelque part, jamais ce qui est partout ; ce qui est dans le temps, jamais ce qui est dans l'éternité.

Ailleurs, Locke distingue nettement l'idée d'espace de l'idée de corps, et, comme il insiste sur cette distinction, il est peut-être juste de considérer cette nouvelle doctrine comme son opinion définitive. « J'en appelle à ce que chacun juge en soi-même, pour savoir si l'idée de l'espace n'est pas aussi distincte de celle de la *solidité* que de l'idée de la couleur qu'on nomme *écarlate*. Il est vrai que la solidité ne peut subsister

sans l'étendue, ni l'écarlate ne saurait subsister non plus sans l'étendue ; ce qui n'empêche pas que ce ne soient des idées distinctes, etc., etc. » (Liv. II, ch. 13, p. 11.)

« L'idée de l'infini, dit-il autre part, a, je l'avoue, quelque chose de positif dans les choses mêmes que nous appliquons à cette idée. Lorsque nous voulons penser à un espace infini ou à une durée infinie, nous nous représentons d'abord une idée fort étendue, comme vous diriez de quelques millions de siècles ou de lieues, que peut-être nous doublons et multiplions plusieurs fois. Et tout ce que nous assemblons dans notre esprit est positif, mais ce qui reste toujours au delà, c'est de quoi nous n'avons non plus de notion positive et distincte qu'un pilote n'en a de la profondeur de la mer, lorsque, y ayant jeté un cordeau de quantité de brasses, il ne trouve aucun fond. » (Liv. II, ch. 16, p. 15.)

Ainsi, Locke distingue positivement l'espace du corps; mais alors il est curieux de voir ce qu'il en fait. L'idée d'espace, selon lui, est une représentation de même nature que la notion de corps et d'étendue ; un espace qui ne se représente pas est une abstraction, une pure chimère de notre esprit. L'espace se représente donc, mais ce qui le distingue, soit de l'étendue réelle, soit de l'étendue abstraite, c'est que la pensée peut étendre sa représentation de l'espace sans jamais rencontrer de limites. L'espace n'est donc que l'extension illimitée de l'étendue. Locke ajoute : « A parler rigoureusement, je puis bien dire que j'ai l'idée de corps, parce que

j'embrasse et je définis tout l'objet compris sous ce mot ; je le connais donc intégralement et positivement, je ne puis pas dire dans le même sens que j'aie l'idée d'espace, je ne sais pas directement ce qu'il est, je sais seulement ce qu'il n'est pas, je ne puis ni le définir ni l'embrasser; la conception que je m'en forme se réduit à l'impossibilité de borner ma représentation de l'étendue ; elle se résout dans une simple négation de l'étendue déterminée ; elle est si peu positive qu'elle commence toujours et ne s'achève jamais dans mon esprit. Elle a, du reste, ce caractère commun avec toute conception de l'infini. » Locke part d'un fait vrai, mais il en tire une étrange conclusion. Il a bien compris la nécessité absolue où se trouve l'esprit de reculer sans cesse les bornes de l'étendue, et il a senti que c'était cette nécessité qui caractérise la notion de l'espace, mais il a eu tort d'en conclure que c'est là ce qui fait de l'idée d'espace une idée négative. Si toute idée est négative, par cela seul qu'elle exclut la représentation, il s'ensuit qu'il n'y a d'idées positives que des choses finies. Voilà donc l'infini, principe de toute existence finie, réduit à n'être qu'une négation, ce qui est absurde. Locke se trompe donc grossièrement, mais il sauve son système ; car si l'expérience rend compte de l'étendue, elle explique par cela même l'idée d'espace, qui n'en est que la négation. Il serait facile de démontrer également que l'expérience, soit des sens, soit de la conscience, n'est l'origine directe et immédiate ni de l'idée de temps, ni de

l'idée de substance, ni d'aucune autre notion nécessaire et absolue. Je passe à un autre point.

Que Locke rapporte, ainsi que nous l'avons dit, à la sensation et à la réflexion des idées que l'esprit ne leur doit point exclusivement, c'est ce que l'observation va nous montrer. Nous avons affirmé plus haut (et nous ne faisons en cela que nous conformer à l'opinion générale) que c'est à l'expérience que nous devons la notion de corps ; il faut ajouter que cette assertion n'est vraie que dans certaines limites. L'expérience ne nous donne cette notion qu'avec le concours d'autres facultés. L'idée de corps n'est ni aussi simple ni aussi primitive qu'on le croit communément ; elle implique, entre autres éléments, deux conceptions sans lesquelles elle resterait à l'état de pure sensation, je veux dire l'idée d'espace et l'idée d'unité. Que la notion de corps renferme implicitement la conception d'espace, c'est ce qui est évident, car tout corps implique un continu, le continu implique l'étendue, laquelle suppose l'espace ; le corps n'est donc possible, je dis plus, il n'est intelligible que dans l'espace et par l'espace. L'expérience abandonnée à elle-même ne nous atteste partout que la résistance, et de la résistance à l'étendue, et par suite au corps, il y a pour l'esprit un abîme. D'un autre côté, l'expérience, même pourvue de la conception de l'espace, ne suffit à donner qu'une ou plusieurs sensations de points résistants dans l'espace : or cette sensation unique ou cette collection de sensations est loin d'être adéquate à l'idée même de corps ;

pour qu'elle arrive à cette forme, il faut qu'elle tombe sous une loi de l'entendement tout à fait indépendante de l'expérience sensible, sous la loi de l'unité; c'est alors seulement qu'elle prend un caractère intelligible, qu'elle devient représentation et idée. Kant a démontré sans réplique l'impuissance de l'expérience sensible à doter l'esprit d'une seule notion sans le secours des conceptions *à priori* de l'entendement. En résumé, donc, l'expérience, bien loin d'être, ainsi que le prétend Locke, l'origine unique de toutes nos connaissances, ne suffit pas même à expliquer à elle seule les notions empiriques.

Arrivons aux conséquences morales de cette doctrine. Locke, en ne reconnaissant d'autre origine des idées que la sensation et la réflexion, s'est condamné soit à nier soit à dénaturer le principe nécessaire et absolu du droit et du devoir, les conceptions du bien et de l'ordre dont ces principes dérivent. Aussi le voyons-nous, dans le chapitre où il analyse les notions morales, faire découler le bien et le mal moral du plaisir et de la peine qui suivent une action. D'une psychologie empirique devait sortir la morale de l'intérêt ou tout au plus la morale du sentiment : c'est la première qu'adopte le philosophe anglais. Il a posé le principe, d'autres ont développé les conséquences : Helvétius, Saint-Lambert, Volney, Bentham, sont ses fidèles interprètes.

Avant de finir, il serait injuste de ne pas reconnaître indépendamment des observations judicieuse

dont Locke a semé son livre, plusieurs résultats importants. Je ne cite pas sa théorie des qualités premières et des qualités secondes, où il démontre, d'une manière aussi décisive qu'originale, que le tact est le seul sens qui nous fasse connaître l'existence des corps ; je passe également sur d'autres travaux remarquables; je n'insiste que sur un point qui se rattache immédiatement à l'objet de cette leçon. Locke a montré mieux qu'on ne l'avait jamais fait l'intervention de la sensibilité dans l'acte intellectuel ; c'est là le côté vrai de sa doctrine. La sensation n'est pas le principe unique de toute pensée et de toute faculté, mais elle en est la condition nécessaire de développement. Les cartésiens avaient supprimé le rôle de l'expérience dans certains développements de la pensée ; Locke le rétablit partout, il est vrai, en l'exagérant : l'acte intellectuel est le symbole de l'homme ; la nature de l'homme est double, esprit et matière; l'acte intellectuel est donc sensation et pensée. Les cartésiens avaient imaginé des conceptions pures sous le nom d'*idées innées*, comme si l'homme était pur esprit; Locke a montré ce que la pensée doit à l'expérience dans ses divers modes de développement.

TROISIÈME LEÇON.

Revue critique du système de Condillac.— *Essai sur l'origine des connaissances humaines.*— Doctrine de Condillac sur le langage.— Le langage est-il le principe de la supériorité de l'homme sur les animaux.— *Traité des sensations.* — Double objet de ce traité. — L'homme entier expliqué par la sensation.—Fausseté de cette théorie.— Que la sensation ne peut être le principe d'aucune faculté, ni intellectuelle, ni morale; démonstration tirée de l'analyse de l'attention, de la réflexion, de l'imagination, de la volonté, du désir, des passions.— Que la sensation elle-même n'est point explicable dans l'hypothèse de l'*homme statue.*

Le problème par excellence, pour Condillac comme pour Locke, comme pour toute la philosophie du XVIIIe siècle, c'est l'origine des connaissances humaines. Or nous avons vu que, pour expliquer le plus simple fait intellectuel, il fallait tenir compte de trois éléments, savoir : la sensibilité, qui transmet à l'âme l'action des objets extérieurs ; l'activité, qui fait que l'âme s'assimile cette action, et enfin l'entendement, qui, en vertu de lois et de principes qui lui sont propres, transforme la sensation en véritable pensée. C'est ce dernier élément que Locke avait négligé : croyant pouvoir expliquer tout acte intellectuel par la sensation et la réflexion ou réaction du MOI, il avait nié l'innéité de l'esprit et l'avait réduit à n'être pri-

mitivement qu'une table rase. Ainsi, des deux éléments intérieurs de la connaissance, l'activité et la faculté intellectuelle, il avait supprimé la faculté et ouvert la porte à cette philosophie qui, dans l'explication des faits de conscience, tend à affaiblir le rôle de l'âme et à exagérer celui de la nature.

Condillac se précipita dans la voie tracée par Locke, et tout d'abord, à son exemple, il fit de l'esprit une table rase qui ne peut rien contenir qu'elle n'ait reçu du dehors, et ne reconnut que deux facultés, la sensation et la réflexion, qu'il appelle souvent *conscience*. Puis bientôt, en absorbant la conscience dans la sensation, il supprima l'activité et expliqua toute pensée et toute vie par le phénomène sensitif. Cette modification de la doctrine du maître n'était pas moins qu'une doctrine nouvelle dont la conséquence dernière devait être la négation de la liberté et de la spiritualité de l'âme. En effet, tout comme la sensation manifeste l'action de la nature sur l'âme, de même l'activité et les facultés innées de l'esprit témoignent de l'action de l'âme sur la nature ; d'où il suit que si la science se condamne à nier la nature en supprimant la sensation, elle se condamne tout aussi nécessairement à nier l'âme, quand elle supprime l'activité et les facultés innées de l'intelligence. Si la doctrine de Condillac n'a point abouti au matérialisme et au fatalisme, c'est que le bon sens de l'homme, et plus encore les principes du chrétien, ont toujours contenu la logique du philosophe.

Il y a deux époques dans la vie philosophique de Condillac : l'une où, après avoir lu l'ouvrage de Locke et goûté sa doctrine, il l'a reproduite en la modifiant et en la développant seulement sur quelques points ; l'autre où, s'enfonçant dans la voie ouverte par son maître, il imagina un système auquel il serait injuste de refuser une certaine originalité.

Dans son livre sur l'*origine des connaissances humaines,* Condillac reproduit à peu près la méthode, les questions, les principes et les conséquences de l'*Essai sur l'entendement humain.* Le titre même du livre indique assez qu'il considère l'analyse des facultés de l'esprit comme une introduction nécessaire à la science de la vérité ; mais, pas plus que Locke, il ne débute par l'observation des faits ; il reproduit l'hypothèse du maître sur l'origine des idées, et n'étudie ensuite les faits que pour y chercher une justification de son système. Il supprime donc les faits ou les dénature selon les besoins de la théorie, et tombe dans toutes les erreurs que nous avons reprochées à Locke ; seulement comme l'esprit de système n'est point tempéré dans Condillac par cette dose de réserve et de sagesse qui caractérise l'auteur de l'*Essai,* si le livre du philosophe français est plus conforme à la logique, il est plus contraire à la vérité.

Que Condillac n'ait pas mieux réussi que Locke à expliquer toutes nos idées par l'origine de l'expérience sensible, c'est ce qu'il serait superflu de démontrer. Nous avons assez prouvé, dans la réfutation de Locke,

que l'ordre entier des conceptions nécessaires et absolues échappe à la doctrine de la sensation. Condillac l'a bien senti et a trouvé plus commode de supprimer les faits que de les concilier avec l'origine supposée. Quand je dis que Condillac a supprimé les faits, je préviens en même temps qu'il ne faut pas se laisser abuser par les termes. Condillac parle dans son livre d'idées absolues et d'idées relatives, mais il est facile de voir qu'en conservant le mot il détruit la chose. « Les idées simples, dit-il (1re part., sect. III, par. 14), et les idées complexes conviennent en ce qu'on peut également les considérer comme absolues et comme relatives. Elles sont absolues quand on s'y arrête et qu'on en fait l'objet de sa réflexion sans les rapporter à d'autres; mais quand on les considère comme subordonnées les unes aux autres, on les nomme relatives. » On voit dans ce passage combien l'analyse de Condillac est superficielle et légère : entre les idées absolues et les idées relatives il n'aperçoit qu'une différence accidentelle; une idée n'est point absolue ou relative par sa nature, mais elle devient l'une ou l'autre par la position qu'elle occupe dans l'esprit. C'est donc de l'esprit et non de la réalité même que les idées reçoivent leur caractère absolu et leur caractère relatif, et encore n'est-ce point à une loi constante de l'esprit qu'elles doivent ce caractère, c'est à une simple opération qu'un caprice de l'esprit ou un accident extérieur peut changer, en sorte qu'une idée est tantôt absolue et tantôt relative, selon que l'esprit la considère

en elle-même ou dans ses rapports. Il est à peine besoin de montrer que la distinction à faire entre les idées absolues et les idées relatives est autrement profonde : il y a des vérités dont l'esprit subordonne infailliblement l'existence à telle condition de temps, de lieu, de circonstance, de personne ; il y en a d'autres dont il juge tout aussi infailliblement l'existence indépendante de toute condition ; c'est dans ce sens qu'une psychologie qui va au fond des choses distingue des vérités et des idées absolues et relatives ; sans cette distinction il n'y a pas de psychologie profonde ni de haute métaphysique. Ce passage nous donne une idée fidèle de la manière de Condillac, son analyse est facile et limpide, mais vide de substance : cet art si vanté de simplifier les questions se réduit le plus souvent à supprimer les difficultés. Condillac, après avoir retranché de la conscience tout un ordre de conceptions, n'a pas de peine à montrer que toutes nos connaissances rentrent dans l'expérience ; mais, comme il n'a aucun droit sur les faits, il n'y aurait pour le réfuter qu'à les rétablir et à faire voir qu'ils dépassent de toute part la portée de l'expérience : nous nous contenterons de renvoyer à la réfutation de Locke. Seulement, il est un chapitre dans lequel Condillac a laissé percer une tendance qui lui est propre et qui doit se développer plus tard et engendrer tout un système, je veux parler de son chapitre sur l'influence des signes.

Locke avait indiqué d'une manière vague l'influence du langage sur la pensée ; il avait dit que la réflexion

a besoin de la mémoire, et que la mémoire a besoin de signes. Condillac chercha à se rendre compte de l'influence du langage sur les progrès de l'intelligence; il ne se borna point à signaler les rapports généraux de la pensée et des signes, il montra quelles opérations de l'esprit seraient impossibles sans le secours du langage. Distinguant dans la vie intellectuelle des facultés qui sont communes à l'homme et aux animaux, et d'autres que l'homme seul possède, il fit de ces dernières un produit du langage et finit par conclure que l'homme doit aux seuls signes son immense supériorité sur les animaux. « La ressemblance, dit-il, qu'il y a entre les bêtes et nous prouve qu'elles ont une âme, et la différence qui s'y rencontre prouve qu'elle est inférieure à la nôtre. Mes analyses rendent la chose sensible, puisque les opérations de l'âme des bêtes se bornent à la perception, à la conscience, à l'attention, à la réminiscence et à une imagination qui n'est point à leur commandement, et que la nôtre a d'autres opérations dont je vais exposer les générations. » Plus loin : « Aussitôt qu'un homme commence à attacher des idées à des signes qu'il a lui-même choisis, on voit se former en lui la mémoire. Celle-ci acquise, il commence à disposer par lui-même de son imagination et à lui donner un nouvel exercice ; car, par le secours des signes, qu'il peut rappeler à son gré, il réveille, ou du moins il peut réveiller souvent les idées qui y sont liées. Dans la suite il acquerra d'autant plus d'empire sur son imagination qu'il inventera

davantage de signes, parce qu'il se procurera un grand nombre de moyens pour l'exercer. Voilà où l'on commence à apercevoir la supériorité de notre âme sur celle des bêtes ; car, d'un côté, il est constant qu'il ne dépend point d'elles d'attacher leurs idées à des signes arbitraires; et de l'autre, il paraît certain que cette impuissance ne vient pas uniquement de l'organisation. »

Condillac est dans le vrai quand il affirme que le langage est la condition d'exercice de la mémoire et de la plupart des opérations de l'âme ; mais quand il en conclut qu'il en est le principe même et que c'est aux signes que l'homme doit sa supériorité sur les animaux, il tombe dans la plus étrange erreur. Ce qui a abusé Condillac en ce point, c'est d'abord une tendance perpétuelle chez lui à confondre dans l'explication des faits la condition extérieure avec le principe intérieur et la cause même du fait. Le langage est certainement la condition de toutes les opérations complexes, et peut-être de toutes les opérations simples de la pensée; mais il n'en est pas, il n'en peut jamais être le principe. On ne peut soutenir un pareil paradoxe sans tomber dans un cercle vicieux. En effet, pourrions-nous dire à Condillac, si le langage est le principe de la pensée, quel est le principe du langage? Pour vous, qui n'admettez pas que Dieu aît donné à l'homme une langue toute faite, le principe du langage ne peut être que l'esprit lui-même ; en sorte que, dans votre système, le langage se trouve à la fois, et dans le même sens, cause et effet de la pensée. Une autre chose n'a

pas moins contribué à induire Condillac en erreur : dans l'analyse de la pensée et dans l'étude des rapports qu'elle soutient avec le langage, notre auteur fut frappé de la puissance merveilleuse des signes ; il comprit que leur rôle ne se bornait pas à produire au dehors la pensée ou à la conserver, mais qu'ils interviennent dans le travail intérieur et solitaire de l'esprit, et concourent soit à perfectionner, soit à former la pensée. Il fut donc naturellement conduit à voir dans le langage plus qu'un instrument de la pensée et plus qu'une condition d'expression et de conservation ; le langage lui apparut comme le principe créateur de la pensée. Condillac n'a pas compris comment le langage pouvait être cause et effet en même temps ; et pourtant rien de plus vrai ni de plus simple : c'est l'esprit qui primitivement crée le langage ; mais le langage, une fois créé, développe et perfectionne l'esprit : l'effet réagit sur la cause ; le langage a cela de commun avec toutes les grandes institutions, qui, après avoir été créées par la nature humaine, l'ont transformée elle-même.

Nous ne saurions trop insister sur cette erreur singulière de Condillac. Séduit par un amour excessif de la simplicité, il substitue ici, dans l'explication du fait, la cause extérieure à la cause intérieure, qui est la seule réelle, et s'arrête à un principe qu'il aurait reconnu pour conséquence, s'il avait creusé un peu plus avant. Pourtant l'explication de Condillac a fait fortune : on a répété partout après lui que si l'homme pense, c'est qu'il a des signes, et que si l'animal ne

pense pas, c'est qu'il en est privé. Mais ce qu'il importe d'expliquer, c'est pourquoi l'homme a des signes et pourquoi l'animal n'en a pas. Si Condillac s'était posé cette question, il aurait compris la véritable origine du langage. Qu'est-ce que le langage? c'est le rapport entre deux termes dont l'un sert d'expression à l'autre. Or exprimer, c'est produire au dehors, c'est manifester, c'est rendre sensible; ce qui se fait par la correspondance établie entre les deux termes, dont l'un est nécessairement invisible, intérieur, immatériel, et l'autre visible, extérieur, matériel. Dans le langage dit naturel, c'est la nature elle-même qui crée cette correspondance; l'homme n'y intervient pas. Dans le langage artificiel, c'est l'esprit qui crée le rapport sur l'exemple que lui offre la nature. Mais comment parvient-il ainsi à créer? Par la puissance d'abstraction qui lui est propre. Or l'abstraction n'est autre chose que la volonté faisant effort pour séparer et distinguer ce que la nature a uni et confondu. C'est donc à la volonté qu'en définitive l'homme doit le langage, et comme la volonté est le type de la nature humaine, il suit que c'est à lui-même, à l'excellence de sa nature, que l'homme doit le langage, ainsi que tous les progrès dont le langage est le principe. Il ne faut donc pas dire que l'homme est supérieur aux animaux parce qu'il a le langage, il faut dire qu'il possède le langage parce qu'il leur est supérieur. La philosophie de Condillac et de toute son école tend toujours à chercher un principe en dehors de l'homme, soit le langage, soit la

sensation, soit un pur accident de l'organisation physique, quand elle veut expliquer la supériorité de l'homme. Combien elle se serait épargné d'erreurs et de difficultés, si elle avait cherché d'abord au sein de la nature humaine le secret de cette supériorité!

Pour rendre plus sensible l'erreur de Condillac, il n'est peut-être pas sans utilité de passer en revue quelques-unes des opérations dont ce philosophe fait un produit du langage, par exemple, la contemplation, la réminiscence, l'imagination, le jugement et le raisonnement.

Qu'est-ce que contempler? C'est attacher son attention à un objet de manière à l'y fixer irrévocablement. D'abord, je puis contester à Condillac l'intervention des signes dans cette opération de l'esprit, et je n'ai pour cela qu'à invoquer l'expérience. En effet, l'esprit éprouve le besoin d'un signe pour fixer ou conserver sa pensée, quand l'objet a disparu, ou bien encore quand l'objet, quoique présent, devient insaisissable, soit par sa mobilité même, soit par la grande variété des objets auxquels il est mêlé : c'est alors que le langage est un excellent moyen, un moyen unique peut-être, de conservation et d'abstraction. Mais, dans le cas de la contemplation, l'objet est sous les yeux de l'observateur ; il frappe et saisit l'esprit, qui n'a nul besoin de recourir au langage pour fixer son attention. Au reste, la principale difficulté n'est pas là : je veux bien accorder que le langage soit un instrument indispensable à la contemplation, faut-il en conclure qu'il en est le principe? J'admets qu'il n'y aurait pas de

contemplation sans signes, mais est-ce bien parce qu'il y a des signes que l'homme est doué de la faculté de contempler? c'est là toute la question. L'esprit de l'homme contemple, et l'esprit de l'animal ne contemple pas; l'esprit de l'homme contemple, parce qu'il peut arrêter son attention sur un point, et cela, il peut le faire parce qu'il est doué d'une force intérieure assez puissante pour s'emparer de ses facultés comme d'instruments dociles, et pour les tourner comme il lui plaît vers tel ou tel objet; l'esprit de l'animal ne contemple pas, parce qu'il erre toujours à l'aventure, poussé irrésistiblement d'un objet à un autre, et subissant tour à tour les sensations les plus contraires, sans qu'il lui soit possible de se fixer à celle qui lui convient plus qu'à tout autre; et s'il ne le peut pas, cela ne tient pas, comme le dit faussement Condillac, à ce qu'il n'a pas de signes artificiels, cela tient à la faiblesse même de sa volonté, qui l'abandonne comme un jouet aux caprices des causes extérieures.

Autant en dirai-je de la réminiscence ou mémoire volontaire. L'animal est doué de mémoire aussi bien que l'homme, mais il est esclave de ses souvenirs, il les subit passivement, et n'a point sur eux assez d'empire pour les rappeler à temps, ou bien pour les réserver quand il lui plaît, pour les associer, les enchaîner, les combiner. L'homme, au contraire, fait tout cela parce qu'il possède une force intérieure qui reproduit, réserve, dispose, associe, combine ses perceptions passées. C'est donc cette force qui est le principe de

la réminiscence : si vous la supprimez dans l'homme, soyez sûr que le langage le plus riche et le plus complet ne la remplacera point.

La chose est plus sensible encore pour l'imagination : qu'une image vienne frapper mon esprit malgré moi, c'est là un genre d'imagination qui m'est commun avec l'animal. Condillac l'a fort bien remarqué : « Les bêtes, dit-il, n'ont qu'une imagination dont elles ne sont point maîtresses de disposer. » Mais ne puis-je pas aussi, quand je le veux, évoquer certaines images et les faire comparaître devant mon esprit ? ne puis-je pas les replonger ensuite dans l'obscurité d'où je les avais tirées ? Et qu'est-ce qui fait que j'imagine ainsi à mon gré ? c'est une puissance propre à l'homme, la volonté ; c'est elle qui remue ce magasin d'images enfouies dans ma mémoire, qui change, ajoute, combine, modifie, et du tout forme un tableau. Que fait le langage en tout cela ? Je vois bien qu'il sert puissamment l'imagination, mais je ne vois pas qu'il la crée ni la développe.

Quant au jugement et au raisonnement, je veux bien croire qu'il serait impossible à l'esprit d'exécuter cette double opération sans les signes : mais ici encore, il ne faut pas confondre l'instrument avec le principe, et dire que c'est le langage qui fait que l'esprit juge et raisonne. Je juge et je raisonne parce que je compare ; je compare parce que je puis rapprocher, et tout rapprochement d'idées ou d'objets suppose un effort plus ou moins énergique de la volonté.

C'est donc la volonté qui est encore, en dernière analyse, le principe du jugement et du raisonnement.

Il convient, au reste, de rendre justice à Condillac. Tout en se trompant grossièrement sur le principe même des facultés qui distinguent l'homme de la bête, il a parfaitement compris la différence à faire entre les facultés de celle-ci et les opérations de celui-là. Il a vu que l'animal ne dispose pas de ses facultés et qu'il ne s'en sert pas comme d'instruments dociles à sa volonté; que l'homme, au contraire, dispose des siennes; que, pour peu qu'il s'exerce à les manier, il les trouve rarement rebelles à son effort, et que c'est là ce qui explique l'immense supériorité de l'homme sur la bête. Je cite le passage de Condillac : « Tant que l'imagination, la contemplation et la mémoire n'ont point d'exercice, ou que les deux premières n'en ont qu'un dont on n'est pas maître, on ne peut disposer soi-même de son attention. En effet, comment en disposerait-on, puisque l'âme n'a point encore d'opération en son pouvoir? Elle ne va donc d'un objet à l'autre qu'autant qu'elle est entraînée par la force de l'impression que les choses font sur elle. »

J'arrive maintenant au *Traité des Sensations*. J'ai montré à quelle fausse origine des idées Locke a été conduit pour avoir confondu primitivement la faculté qui nous donne une idée avec la condition d'acquisition de cette même idée. C'est aussi une confusion qui a égaré Condillac dans la question de l'origine des opérations de l'âme. Ce problème, en effet, comprend

deux choses, à savoir : étant données toutes les facultés et toutes les opérations que l'analyse découvre dans la conscience, en expliquer, 1° la succession ; 2° la génération. Nous allons voir comment Condillac a confondu ces deux questions, et toujours conclu, sans se douter de la difficulté, du rapport de succession au rapport de génération.

Condillac ne se propose pas seulement d'expliquer, ainsi que l'avait fait Locke, l'origine de nos connaissances ; il recherche en outre le principe des facultés et des opérations de l'âme. C'est ce qui ressort clairement d'un passage de l'*Extrait raisonné des Sensations*.

« Ce philosophe, dit-il en parlant de Locke, se contente de reconnaître que l'âme aperçoit, pense, doute, croit, raisonne, connaît, veut, réfléchit; que nous sommes convaincus de l'existence de ces opérations parce que nous les trouvons en nous-mêmes et qu'elles contribuent au progrès de nos connaissances ; mais il n'a pas senti la nécessité d'en découvrir le principe et la génération ; il n'a pas soupçonné qu'elles pourraient n'être que des habitudes acquises ; il paraît les avoir regardées comme quelque chose d'inné, et il dit seulement qu'elles se perfectionnent par l'exercice. » Ce n'est pas une simple description des facultés que se propose Condillac ; il aspire à en expliquer la génération. Voyons comment il expose ce grand mystère.

Notre philosophe imagine d'abord une statue organisée intérieurement comme nous, mais vide encore d'idées, de sentiments et de passions ; il la recouvre

primitivement d'une enveloppe de marbre pour fermer ses sens aux impressions du dehors. Puis tout à coup il soulève un coin de l'enveloppe, et laisse par cette issue pénétrer dans l'âme de la statue l'action d'une cause extérieure. Laissons parler Condillac lui-même, et admirons avec quel art il s'efforce d'animer sa statue au souffle d'une première impression, et de la doter de toutes les facultés que l'analyse retrouve dans l'homme actuel. « Les connaissances de notre statue, dit-il, bornée au sens de l'odorat, ne peuvent s'étendre qu'à des odeurs... Si nous lui présentons une rose, elle sera, par rapport à nous, une statue qui sent une rose ; mais, par rapport à elle, elle ne sera que l'odeur même de cette fleur... A la première odeur, la capacité de sentir de notre statue est tout entière à l'impression qui se fait sur son organe, voilà ce que j'appelle *attention*. Une sensation, dit-il encore (*Extrait raisonné*), est attention, soit parce qu'elle est seule, soit parce qu'elle est plus vive que toutes les autres. » Voilà donc déjà l'attention qui sort de la sensation, et remarquons bien que Condillac n'entend pas seulement par là qu'elle lui succède : n'a-t-il pas dit lui-même fort clairement qu'il veut expliquer la génération de nos facultés ? Mais poursuivons : « Notre capacité de sentir peut se partager entre la sensation que nous avons eue et celle que nous avons ; nous les apercevons à la fois toutes deux ; apercevoir et sentir ces deux sensations, c'est la même chose : or, ce sentiment prend le nom de *sensation* lorsque l'impression se fait

actuellement sur les sens, et il prend celui de *mémoire* lorsqu'elle s'y est faite et qu'elle ne s'y fait plus. La mémoire n'est donc que la sensation transformée.

« Dès qu'il y a double attention, il y a comparaison, car être attentif à deux idées ou les comparer, c'est la même chose. Or on ne peut les comparer sans apercevoir entre elles quelque différence et quelque ressemblance : apercevoir de pareils rapports, c'est juger. C'est ainsi que la sensation devient successivement attention, comparaison, jugement.

« Nous sommes souvent obligés de porter notre attention d'un objet sur un autre, en considérant séparément leurs qualités. L'attention ainsi conduite est comme une lumière qui réfléchit d'un corps sur un autre pour les éclairer tous deux, et je l'appelle *réflexion.* » L'abstraction n'est que l'attention qui se porte sur une qualité de l'objet, au lieu de s'attacher à l'objet tout entier ; le raisonnement n'est qu'un double jugement, un jugement dans un autre ; l'imagination n'est que la réflexion combinant des images. Que de métamorphoses subit la sensation sous la baguette magique du philosophe ! humble et faible au point de départ, elle grandit et se développe insensiblement, si bien qu'elle finit par absorber l'âme humaine tout entière. D'abord pure impression sensible, elle devient successivement attention, mémoire, comparaison, jugement, raisonnement, réflexion, abstraction, imagination, c'est-à-dire toute l'intelligence.

Nous venons de voir comment, dans le système de

Condillac, la sensation engendre toutes les facultés de l'entendement; écoutons-le maintenant qu'il en va faire sortir toutes les facultés de la volonté. « Il n'y a, dit-il (*Extrait raisonné*), de sensations indifférentes que par comparaison : chacune est en elle-même agréable ou désagréable. Sentir et ne pas se sentir bien ou mal sont des expressions tout à fait contradictoires. Par conséquent, c'est le plaisir ou la peine qui, occupant notre capacité de sentir, produit cette attention d'où se forment la mémoire et le jugement. Nous ne saurions donc être mal ou moins bien que nous n'avons été, que nous ne comparions l'état où nous sommes avec ceux par où nous avons passé. Plus nous faisons cette comparaison, plus nous ressentons cette inquiétude qui nous fait juger qu'il est important pour nous de changer de situation. Nous sentons le besoin de quelque chose de mieux. Bientôt la mémoire nous rappelle l'objet que nous croyons pouvoir contribuer à notre bonheur, et, dans l'instant, l'action de toutes nos facultés se détermine vers cet objet. Or, cette action des facultés est ce que nous nommons *désir*. Que faisons-nous, en effet, lorsque nous désirons? Nous jugeons que la jouissance d'un bien nous est nécessaire : aussitôt notre réflexion s'en occupe uniquement. S'il est présent, nous fixons les yeux sur lui, nous tendons les bras pour le saisir. S'il est absent, l'imagination le retrace et peint vivement le plaisir d'en jouir. Le désir n'est donc que l'action des mêmes facultés que l'on attribue à l'entendement, et qui, étant déterminée vers un objet par

l'inquiétude que cause sa privation, y détermine aussi l'action des facultés du corps. Or, du désir naissent les passions, l'amour, la haine, l'espérance, la crainte, la volonté. Tout cela n'est donc encore que la sensation transformée. »

Rien de plus simple que ce système. La vie tout entière de l'homme, si féconde et si pleine, si variée et si large, si grande et si profonde, est ramenée à un principe unique, la sensation. Nous soupçonnons fort, même avant l'examen des faits, que la nature n'est ni aussi simple ni aussi facile à pénétrer que l'imagine la théorie, et que cette analyse, si transparente et arrangée avec tant d'art, ne reproduit pas la réalité dans toute sa complexité et toute sa profondeur. L'observation attentive des faits va changer ce soupçon en certitude. Allons droit au principe, sans nous arrêter aux détails. « A la première odeur, dit Condillac, la capacité de sentir de notre statue est tout entière à l'impression qui se fait sur son organe, voilà ce que j'appelle *attention.* » L'attention n'est donc, selon Condillac, que la sensation à un certain degré d'intensité, la sensation accompagnée de la conscience. Première erreur qui devient le principe de toutes les autres. Entre la sensation et l'attention, il y a bien plus qu'une différence de degrés ; il y a une différence de nature. Qu'est-ce, en effet, que la sensation ? Une pure impression que le MOI subit ou reçoit, mais qu'il ne crée pas ; ce qui fait qu'il n'est pas en son pouvoir de la faire naître ou de la prévenir, de la continuer

ou de la suspendre, de l'achever ou de l'anéantir. L'attention, au contraire, est un acte du MOI, un acte dans le sens rigoureux du mot, une vraie création. Voilà pourquoi le MOI en dispose d'une manière absolue, et peut à son gré le suspendre, le renouveler, le détruire. La sensation est fatale et involontaire : ne sent pas qui veut et comme il veut. L'attention est volontaire et libre : nul ne prête son attention malgré soi. Le MOI est déjà actif, sans doute, dans la sensation, parce que l'activité est le principe de tout phénomène de la vie ; mais alors il est forcé à l'action par l'impression des causes extérieures ; il n'agit pas spontanément ; il ne fait que réagir ; il est, comme on dit, à l'état passif. Dans le fait d'attention, le MOI ne se laisse plus imposer l'action par une cause extérieure : il la crée de son propre mouvement et la tire de sa puissance intérieure ; il agit enfin sans être provoqué à l'action, et uniquement parce qu'il veut agir. La sensation ne peut donc être confondue avec l'attention à quelque degré d'intensité qu'on la suppose développée, car, à son premier comme à son dernier degré, elle conserve tous les caractères qui la distinguent profondément de l'attention, et, d'un autre côté, elle n'acquiert aucun caractère nouveau. Un abîme sépare l'action de la passion, la liberté de la fatalité, l'affection pure du sujet de l'acte spontané de la cause, l'attention de la sensation. L'attention ne dérive donc pas de la sensation ; et puisque, dans l'hypothèse de Condillac, les autres opérations de l'entendement dérivent

de l'attention, il suit que la sensation n'est le principe ni de l'attention, ni de la réflexion, ni du raisonnement, ni d'aucune faculté active de l'esprit.

Je viens de dire que, dans l'hypothèse de Condillac, toutes les opérations et facultés de l'intelligence dérivent de l'attention. Ce deuxième principe de la psychologie de Condillac ne me semble pas plus vrai que le premier. Pour que l'attention engendre toutes les facultés intellectuelles, il est nécessaire qu'elle soit elle-même une faculté de l'intelligence : or, si je fais voir que l'attention n'a aucun des caractères de l'acte intellectuel, j'aurai démontré qu'il est impossible d'en faire le principe générateur de toutes les facultés de l'intelligence. Mais pour qu'il ne reste pas le moindre doute sur la doctrine de Condillac, je commence par reproduire un passage déjà cité : « On ne peut comparer deux idées sans apercevoir entre elles quelque différence ou quelque ressemblance : apercevoir de pareils rapports, c'est juger. Les actions de comparer et de juger ne sont donc que l'attention même. » Condillac a complétement méconnu la nature des faits qu'on nomme *attention* et *comparaison*. Faire attention à un objet et connaître cet objet sont deux actes bien différents : la preuve en est que l'un peut se produire sans l'autre. Je puis porter mon attention sur un problème sans pour cela le comprendre : c'est ce que l'expérience prouve tous les jours. D'un autre côté, je puis comprendre ce même problème sans y avoir porté mon attention. Il n'est personne qui n'ait eu au

moins une fois le bonheur de rencontrer la vérité sans l'avoir cherchée. Puisque l'attention peut se produire sans la conception, et réciproquement, elle n'est donc pas identique à l'acte intellectuel. Mais alors qu'est-ce donc que l'attention? Rien autre chose que la direction, la concentration de nos facultés sur tel ou tel objet : or, quelle est la force qui dirige et concentre, si ce n'est la volonté? La volonté se sert de l'intelligence comme d'un instrument; elle l'applique à un point, l'en détache ensuite pour la tourner vers un autre, la ramène au premier, et l'y attache irrévocablement. L'attention n'est donc que la volonté s'emparant des facultés pour s'en servir. Je n'insiste pas davantage, et je passe aux facultés de la volonté.

Condillac, ainsi que nous l'avons vu, engendre le désir de la sensation et la volonté du désir. J'accepte pour le moment la métamorphose de la sensation en désir; mais je ne puis comprendre comment le désir se transforme en volonté. Car je ne connais pas deux faits qui diffèrent davantage. Le désir est fatal, la volonté est libre; je subis un désir, je crée un acte de volonté; je réponds de tous mes actes de volonté, je ne puis répondre de mes désirs; je puis sans doute écarter ou fuir jusqu'à un certain point les occasions de désir, je ne puis dans une circonstance donnée fermer mon âme au désir qui la surprend. Enfin, la volonté est si peu le désir qu'elle lui résiste et le dompte quelquefois. Qu'est-ce que la vie morale, sinon la lutte de la volonté et du désir? Et qu'on ne vienne pas dire que

le désir, porté à un certain degré, se transforme en volonté : non, plus le désir est violent, moins l'homme est libre, moins, par conséquent, sa volonté a conservé de force. Il est donc faux de prétendre, comme l'a fait Condillac, que le désir engendre la volonté.

Maintenant je vais plus loin ; je nie que le désir dérive de la sensation. Je sais bien que le désir se développe dans l'âme à l'occasion de la sensation ; je sais encore qu'il est fatal comme la sensation. Mais faut-il en conclure qu'il n'est que sensation ? C'est ce que nous devons sérieusement examiner. On assigne assez généralement la sensation pour origine aux faits moraux connus sous les noms de *désirs*, de *penchants* et de *passions*. Que cette doctrine soit embrassée par la philosophie qui fait de la sensation le principe de la vie intellectuelle et morale, rien de plus naturel ; mais nous la voyons accueillie même par des moralistes qui ont combattu en psychologie le principe de la sensation, et en morale la loi de l'intérêt. On a, dans ces derniers temps surtout, tenté les plus louables et les plus heureux efforts pour arracher l'intelligence à la philosophie de la sensation, et la volonté à la morale du plaisir; mais on a abandonné au sensualisme d'autres principes non moins sacrés de la nature humaine. Serait-il donc vrai, ainsi que le reconnaissent certaines écoles rivales, ainsi que le proclame Condillac, que la sensation, qui n'est l'origine ni des plus hautes conceptions de l'intelligence, ni des grands principes de la moralité humaine, peut être la source des nobles désirs et des

passions généreuses? Il suffit de constater quelques-uns des caractères psychologiques et moraux de la sensation et des passions pour être convaincu que rien n'est plus faux. D'abord la sensation n'est qu'une simple modification de l'âme; le désir ou la passion en est un mouvement. Par la sensation, l'âme jouit ou souffre, rien de plus; par le désir et la passion, elle tend avec plus ou moins de force vers un objet. Le MOI est passif dans la sensation, il est actif, souvent actif au plus haut degré dans le désir, je dis *actif* et non pas *libre*. Loin que la sensation engendre tout désir, ne sentons-nous pas au dedans de nous-mêmes des désirs qui ont donné l'éveil à notre sensibilité? Oui, il se rencontre au fond de la nature humaine des désirs, des penchants instinctifs et vraiment innés, qui ont bien pu attendre, pour se prendre à un objet et s'y fixer, qu'une sensation les ait éveillés, mais qui, sous forme de tendances vagues, et pourtant déjà inquiètes, préexistaient à toute sensation. Qu'on y songe bien : ce que je dis est surtout vrai des affections et des passions dites primitives. Expliquera-t-on, par exemple, par une pure sensation de peine ou de plaisir cet immense besoin d'aimer qui est au fond de toute nature humaine? Ce qui prouve que ce désir préexiste à toute sensation, c'est qu'après avoir longtemps dormi dans les profondeurs de l'âme, il s'éveille peu à peu, quand le temps est venu, sans le secours d'aucune excitation extérieure, et agite d'abord doucement et mystérieusement l'âme étonnée et inquiète, puis la travaille plus énergique-

ment et la tourmente, toujours avant d'avoir pu se prendre à un objet, jusqu'à ce qu'enfin il rencontre ce qui l'attire et lui convient ; alors seulement vient la sensation, qui, loin d'être le principe des penchants, en est le résultat. Cela est vrai de beaucoup d'affections et de passions qu'il faut bien se garder de confondre avec les désirs capricieux que fait naître une sensation et qu'emporte une autre sensation ; cela est vrai de la sympathie, de l'amour, de l'amitié et des affections de nature, ainsi que les a nommées le sens commun, comme s'il avait voulu protester contre la théorie que nous attaquons. Chacune de ces affections est simple, primitive, et par conséquent irréductible à la sensation. La nature humaine n'est pas une table rase, soit qu'on la considère dans ses principes intellectuels, soit qu'on l'envisage dans ses principes affectifs; elle est riche de facultés et de penchants, antérieurement à toute excitation sensible : Dieu, en la créant, l'a formée tout exprès pour connaître et pour aimer.

En résumé, la sensation n'engendre, d'une part, ni la volonté, ni la passion, ni le désir, ni aucune faculté morale; de l'autre, ni l'attention, ni le raisonnement, ni l'imagination, ni aucune faculté de l'intelligence ; elle est la condition de toutes, nous l'avons reconnu ; mais elle n'est le principe d'aucune. Cette impuissance manifeste de la sensation ruine déjà le système ; mais si nous pouvions prouver que le fait sur lequel Condillac assied toute sa théorie, que la sensation elle-même est impossible dans l'hypothèse de

l'*homme statue*, il ne resterait pas une seule pierre de ce grand édifice que Condillac croyait avoir si solidement construit : nous allons l'essayer. L'homme qu'imagine l'auteur du *Traité des Sensations*, n'est pas seulement une table rase, c'est-à-dire, comme l'entendait Locke, une force nue et vide de facultés virtuelles, car le philosophe anglais avait au moins conservé l'activité intérieure du MOI sous le nom de réflexion. L'homme statue n'est pas même une force qui puisse opposer son action personnelle à l'action des causes extérieures ; Condillac le réduit à n'être qu'une machine à laquelle une cause extérieure communique l'impulsion par le fait de sensation. Mais alors comment cette machine, dépourvue qu'elle est de toute activité spontanée, pourrait-elle avoir conscience du mouvement qui se produit en elle? Et si elle n'en a pas conscience, que devient la sensation? Condillac a bien senti la difficulté quand il a dit : « Si nous lui (à la statue) présentons une rose, elle sera par rapport à nous une statue qui sent une rose ; mais, par rapport à elle, elle ne sera que l'odeur même de cette fleur. » Cette observation fait honneur à la sagacité de Condillac, mais elle découvre le vice le plus profond du système. Vous dites que la statue qui sent une rose pour la première fois se prendra infailliblement pour l'odeur même de cette fleur ; je ne sais au juste dans quelle illusion elle tombera, et je ne m'en inquiète guère, puisque vous faites agir et sentir une abstraction ; mais je comprends parfaitement que vous ne

puissiez, de prime abord, douer votre statue de la conscience de son existence. Et, pourtant, qu'y a-t-il de plus simple que la conscience de l'existence? Et que peut expliquer votre théorie si elle n'explique même pas cela? Vous voyez une grave difficulté à ce que la statue animée arrive à se reconnaître et à dire *moi*, et vous avez raison. Mais vous n'auriez même pas eu cette difficulté à résoudre si, au lieu d'imaginer un être abstrait, vous eussiez opéré sur la nature humaine. En effet, l'homme de la nature et de la réalité est une force qui, du moment qu'elle est provoquée par l'action des forces environnantes, réagit et résiste, et puise dans la conscience de cette action toute personnelle le sentiment de son existence, en même temps que la conception d'une autre existence; rien n'est plus simple. Mais l'homme de Condillac, n'étant point une force (et il faut bien que notre auteur l'ait ainsi compris, sans quoi il n'aurait pas hésité à expliquer le sentiment de l'existence), n'a pu réagir contre l'impression qui lui est venue du dehors; il n'a pu s'en distinguer, ni puiser à cette distinction le sentiment du MOI, et voilà pourquoi il se prend d'abord pour l'odeur même de la fleur. Il est donc bien entendu que l'homme statue est une pure machine. Maintenant Condillac prétend la douer de sensibilité par le simple contact d'une cause extérieure. Mais l'action de l'extérieur ne peut produire tout au plus qu'un ébranlement organique, et de cet ébranlement à une sensation il y a un abîme. Pour que l'impression organique se trans-

forme en une sensation, il faut qu'à l'action de la force extérieure corresponde et s'oppose l'action d'une force intérieure; de cette double action naît la sensation. Supprimez l'action de l'extérieur, il n'y a ni sensation ni impression organique; supprimez la réaction de l'intérieur, l'impression organique est possible, mais la sensation ne se produit pas, et il ne peut en être autrement. En effet, ce qui caractérise la sensation et la distingue de l'impression organique, c'est que le MOI en a conscience : or, comment le MOI aurait-il conscience de faits dans la production desquels il n'interviendrait pas? La conscience est donc un signe, un signe infaillible de l'intervention du MOI dans le fait de sensation comme dans tous les autres. Condillac ne s'est pas aperçu qu'en dépouillant l'homme de toute activité intérieure, il supprimait le principe même de la sensation. C'est en vain qu'il soulève le marbre qui recouvre sa statue, et qu'il imagine de la faire vivre, sentir, penser, vouloir, sous l'action d'un principe extérieur; la statue ne peut ni vivre, ni sentir, ni penser, ni vouloir; elle ne peut s'animer au contact d'une cause étrangère, parce qu'elle ne porte pas en elle-même un principe de vie; c'est en nous qu'est le principe de toute vie; hors de nous en est seulement la condition : le MOI ne vivrait pas sans le NON-MOI; mais ce n'est pas le NON-MOI qui le fait vivre. On ne saurait trop y penser, l'erreur constante de Condillac a été de croire que c'est à un accident extérieur que l'homme doit sa pensée, son activité, ses

passions, tandis que c'est dans le fond même de son essence, si féconde et si riche, qu'il puise incessamment la vie, la force et la pensée. Tout cela, sans doute, faute d'excitation extérieure, dormirait dans les profondeurs de son être; mais il n'en est pas moins vrai que la nature n'a pas la vertu de douer l'homme d'une seule faculté.

Ce développement était peut-être nécessaire pour montrer la doctrine de Condillac sous son vrai jour; on voit quelle transformation la pensée de Locke a subie entre les mains de Condillac; de l'*Essai sur l'Entendement* au *Traité des Sensations*, il y a toute la distance d'une ébauche à un système. L'histoire de la philosophie nous apprend que la formule de Condillac n'est pas encore le terme où s'est arrêtée cette pensée: suivons-la donc jusqu'à son entier développement. Condillac, voulant expliquer toute la vie humaine par un principe extérieur, aurait dû, pour être parfaitement conséquent, remonter par delà la sensation jusqu'à l'impression organique; il s'arrêta à la sensation. De la sensation à l'impression organique la pente était facile; l'école de Condillac s'y laissa entraîner bientôt. Cabanis, dans son *Traité du rapport du physique et du moral*, en confondant la sensation avec l'impression organique, supprima le fait intérieur que le maître avait conservé, et rompit ainsi la fragile barrière qui séparait du matérialisme la doctrine de la sensation. On connaît le dernier mot de l'école; elle nie la liberté, la spiritualité de l'âme, le monde

des esprits; et ne reconnaît d'autres moyens de science que les sens, d'autres réalités que les corps, d'autres principes que la matière. Helvétius affirme que si l'homme avait la main autrement faite, il perdrait peut-être toute sa supériorité sur les animaux. Saint-Lambert définit l'homme une masse de matière organisée. Ai-je besoin de citer le grossier matérialisme du baron d'Holbach? Condillac, nous en avons pour preuve sa bonne foi, a cru fermement à la liberté, à la spiritualité de l'âme; mais il a cru plutôt en homme et en chrétien qu'en philosophe. Dans un *Traité sur l'Homme et ses facultés intellectuelles et morales*, le philosophe néglige la question de la liberté et la question de l'âme. Et au fond il n'est rien de plus naturel que cette répugnance de Condillac pour ces sortes de problèmes : comment concilier la liberté et la spiritualité de l'âme avec une théorie qui, posant la sensation comme principe de toute la vie intellectuelle et morale, ne voyait qu'une sensation transformée dans la volonté, le type unique de la liberté, et réduisait l'être humain à une collection de sensations. La croyance de Condillac en ces deux faits fut sans doute sincère et profonde, mais elle resta en dehors de son système, avec lequel elle n'avait rien de commun; c'est ce qui fait que notre auteur fut conduit, sans s'en rendre compte, à ne traiter que sous forme d'appendice de la liberté et de la spiritualité de l'âme. Ses disciples ne se soucièrent guère de l'appendice : c'est qu'en effet la pensée de Condillac était ailleurs.

QUATRIÈME LEÇON.

Helvétius.— Analyse de sa doctrine.— Sa psychologie; l'organisation physique est le principe de la supériorité de l'homme sur les animaux.— Égalité primitive de toutes les intelligences.— Que l'intérêt est le principe de tous nos jugements et de toutes nos actions.— Que la vertu et le vice ne sont que diverses manières d'entendre l'intérêt.— Que l'intérêt gouverne les nations comme les individus.—Théorie des passions; qu'elles ont toutes leurs principes dans la sensibilité physique.— Réfutation du système d'Helvétius.— Que l'organisation physique n'est pas le principe de la supériorité de l'homme sur les animaux.— Démonstration de l'inégalité des intelligences. — Que l'intérêt n'est pas le principe de tous nos jugements et de toutes nos actions.— Exemples de dévouement.— Que toutes nos passions ne sont pas égoïstes.— Importance d'une théorie qui rétablit le vrai principe des vertus et des devoirs.

Locke et Condillac avaient posé les principes de la philosophie de la sensation, mais ils n'en avaient pas prévu toutes les conséquences. On pouvait bien dire à ces philosophes : Votre système mène directement au fatalisme, au matérialisme, à l'égoïsme ; bien que cela fût vrai, tous deux auraient protesté et protestaient réellement en faveur de leur croyance au bien, à la liberté, à la spiritualité de l'âme. Alors parurent Helvétius et Saint-Lambert, qui ne craignirent pas de produire au grand jour et de développer toutes les con-

séquences de la philosophie de la sensation. Ils nièrent l'esprit en expliquant la supériorité de l'intelligence humaine par un accident de l'organisation physique et par le concours des causes extérieures; ils nièrent la liberté en faisant des passions l'unique moteur de notre activité; ils nièrent la vertu en réduisant à l'intérêt tout motif d'action réel ou possible.

Le livre *de l'Esprit* produisit à son apparition, dans la société philosophique du XVIIIe siècle, une immense sensation. Quelques voix s'élevèrent du sein de l'approbation générale pour le condamner. Voltaire protesta par un mot spirituel. « L'auteur nous avait annoncé, dit-il, un livre sur l'esprit; je ne vois qu'un traité sur la matière. » Rousseau avait écrit une réfutation du livre d'Helvétius, mais il la jeta au feu quand il vit l'auteur persécuté. Sauf quelques protestations du génie, la médiocrité accueillit ce livre avec enthousiasme. On vantait devant une femme d'esprit le *système de l'intérêt :* « Cet homme, reprit-elle, a dit le secret de tout le monde. »

Que contient ce livre? Qu'y a-t-il de faux et que peut-il y avoir de vrai dans les idées qu'il exprime? C'est ce que nous examinerons en détail. La doctrine d'Helvétius est renfermée tout entière dans le livre *de l'Esprit*; ses autres ouvrages ne font que reproduire sous une forme affaiblie ce qu'il y dit. Ce traité se divise en quatre discours dont voici l'analyse et l'enchaînement.

Premier discours. — Selon Helvétius, l'homme

est un être purement sensible comme l'animal ; ce qui fait qu'il lui est supérieur, c'est que la nature l'a doué d'organes plus parfaits. « Si la nature, dit-il, au lieu de mains et de doigts flexibles, eût terminé nos poignets par un pied de cheval, qui doute que les hommes, sans arts, sans habitations, sans défense contre les animaux, tout occupés du soin de pourvoir à leur nourriture et d'éviter les bêtes féroces, ne fussent encore errants dans les forêts comme des troupeaux fugitifs. » « On a, ajoute-t-il dans une note, beaucoup écrit sur l'âme des bêtes ; on leur a tour à tour ôté et rendu la faculté de penser, et peut-être n'a-t-on pas assez scrupuleusement cherché dans la différence du physique et du moral de l'homme et de l'animal la cause de ce qu'on appelle l'âme des animaux. » (Disc. I, ch. 2.)

La sensibilité physique (Helvétius n'en connaît pas d'autre) engendre la mémoire, car la mémoire n'est autre chose qu'une sensation continuée, mais affaiblie. Le jugement n'est point une faculté à part ; il résulte de la sensibilité et de la mémoire. L'entendement ne comprend pas d'autres facultés. Quant aux facultés actives, Helvétius les réduit toutes aux passions, lesquelles dérivent aussi de la sensibilité physique. Helvétius ne fait pas même mention de la liberté ; qu'en ferait-il ? Il n'en a pas besoin pour expliquer le mécanisme de la vie intellectuelle et morale tel qu'il l'a arrangé. Penser et agir, voilà toute la vie ; le principe de la pensée est la sensation, le principe de l'activité

est la passion, c'est-à-dire encore la sensation : dans ce mécanisme si simple, la liberté n'avait aucun rôle à jouer. Telle est, dans ses principaux traits, la psychologie d'Helvétius.

Deuxième discours. — Ces principes posés, il s'agit d'en déduire une doctrine morale. L'homme, n'étant qu'un être sensible, ne peut poursuivre qu'un but dans le cours de sa vie, le plaisir, et encore le plaisir des sens. Le plaisir est donc l'unique motif et la seule loi de nos actions. Après avoir ainsi déduit son principe moral de la définition même de l'homme, Helvétius consulte l'expérience. Il interroge à la fois les jugements et les actes humains ; il fait successivement appel aux individus, à une petite société, à une nation, à une époque, à l'humanité tout entière. De toute part lui vient cette réponse, que l'utile est le bien, que l'intérêt est la vraie mesure de nos jugements et le seul principe de nos actes. L'individu comme la société, les méchants comme les bons, jugent et agissent conformément à ce qu'ils croient leur intérêt. Les vertus et les vices ne sont que différentes manières d'entendre l'intérêt. Les unes sont bonnes en tant qu'utiles, les autres sont mauvaises en tant que nuisibles, soit à l'individu, soit à la société. C'est là la seule distinction à faire entre le bien et le mal.

Écoutons Helvétius : « Quel homme, s'il sacrifie l'orgueil de se dire plus vertueux que les autres à l'orgueil d'être plus vrai, et s'il sonde avec une attention scrupuleuse tous les replis de son âme, ne s'apercevra

pas que c'est à la manière différente dont l'intérêt personnel se modifie que l'on doit ses vertus et ses vices ; que tous les hommes sont mus par la même force ; que tous tendent donc également à leur bonheur ; que c'est la diversité des passions et des goûts, dont les uns sont conformes et les autres contraires à l'intérêt public, qui décide de nos vertus et de nos vices? Sans mépriser le vicieux, il faut le plaindre, se féliciter d'un naturel heureux, remercier le ciel de ne nous avoir donné aucun de ces goûts et de ces passions qui nous eussent forcés de chercher notre bonheur dans l'infortune d'autrui. Car enfin, on obéit toujours à son intérêt ; et de là l'injustice de tous nos jugements, et ces noms de juste et d'injuste prodigués à la même action, relativement à l'avantage ou au désavantage que chacun en reçoit. » « Si l'univers physique, dit-il plus loin, est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt. » (Disc. II, ch. 2.)

Jusqu'ici le principe de la morale d'Helvétius est fort simple : c'est l'intérêt personnel reconnu comme motif et posé comme règle de toutes nos actions. Mais il semble qu'alors l'auteur devrait rayer de son dictionnaire moral ces mots *vertu*, *justice*, *dévouement*. Car la vertu, la justice et le dévouement impliquent la notion du devoir, qu'Helvétius ne connaît point. Quel est ici le fond de sa pensée? Faut-il croire que l'homme est en contradiction avec le philosophe, et que le bon sens ramène aux saines traditions une raison égarée et obscurcie par l'esprit de système? Ou bien, serait-il

vrai que par ces mots, Helvétius n'entend rien qui ne puisse se concilier avec sa doctrine de l'intérêt? Il suffit d'ouvrir son livre pour voir clairement ce qu'il a voulu dire.

Voici comment il explique la vertu de bienfaisance : « L'homme humain est celui pour qui la vue du malheur d'autrui est une vue insupportable, et qui, pour s'arracher à ce spectacle, est, pour ainsi dire, forcé de secourir le malheureux. L'homme inhumain, au contraire, est celui pour qui le spectacle de la misère d'autrui est un spectacle agréable. C'est pour prolonger ses plaisirs qu'il refuse tout secours aux malheureux. Or ces deux hommes si différents tendent tous deux à leur plaisir, et sont mus par le même ressort. » (Disc. II, ch. 2.) Il dit ailleurs : « Ce n'est pas que certaines sociétés vertueuses ne paraissent souvent se dépouiller de leur propre intérêt pour porter sur les actions des hommes des jugements conformes à l'intérêt public; mais elles ne font alors que satisfaire la passion qu'un orgueil éclairé leur donne pour la vertu, et par conséquent qu'obéir, comme tout autre société, à la loi de l'intérêt personnel. Quel autre motif pourrait déterminer un homme à des actions généreuses? Il lui est aussi impossible d'aimer le bien pour le bien que d'aimer le mal pour le mal... Brutus ne sacrifia son fils au salut de Rome que parce que l'amour paternel avait sur lui moins de puissance que l'amour de la patrie. Il ne fit alors que céder à sa plus forte passion. » (Discours II, ch. 3.)

« La plus haute vertu, dit-il encore, comme le vice les plus honteux, est en nous l'effet du plaisir plus ou moins vif que nous trouvons à nous y livrer... L'homme vertueux n'est donc point celui qui sacrifie ses plaisirs, ses habitudes et ses plus fortes passions à l'intérêt public, puisqu'un tel homme est impossible ; mais celui dont la plus forte passion est tellement conforme à l'intérêt général qu'il est presque toujours nécessité à la vertu. C'est pourquoi l'on approche d'autant plus de la perfection et l'on mérite d'autant plus le nom de vertueux qu'il faut pour nous déterminer à une action malhonnête ou criminelle un plus grand motif de plaisir, un intérêt plus puissant, plus capable d'enflammer nos désirs, et qui suppose, par conséquent, en nous plus de passion pour l'honnêteté. » (Disc. III, ch. 16.)

Ainsi, la doctrine d'Helvétius est parfaitement claire : la vertu n'est point le sacrifice du plaisir au devoir ; l'homme tel que l'a fait Helvétius répugne invinciblement au sacrifice. Être sensible et purement sensible, je ne puis connaître et pratiquer d'autre règle que le plaisir ; seulement je sais conformer mon intérêt à celui de l'État ; d'autres ne le savent pas ; là est toute la différence. La vraie morale a pour but non pas de substituer le devoir à l'intérêt (le devoir est une abstraction inintelligible dans la doctrine d'Helvétius), mais d'accorder l'intérêt privé et l'intérêt général. Ainsi, quand Helvétius parle dans son livre de bienfaisance, de justice, d'amour de la patrie, etc.,

soyons bien avertis qu'il ne s'agit là d'aucun sacrifice d'intérêt personnel : ces vertus ne sont que des formes diverses de l'intérêt bien entendu.

Ce point clairement établi, Helvétius passe à la recherche des moyens que doivent employer le législateur et le moraliste pour graver la vertu dans l'âme des individus et des sociétés. Mais alors, vivement frappé des maux de toute espèce qui accablent les hommes, il est conduit à se demander comment, obéissant tous à la même loi, à une loi aussi simple, aussi facile à suivre que l'intérêt, les hommes n'arrivent pas tous également à la vertu et au bonheur. D'où vient l'injustice? D'où vient le mal! De l'ignorance. Il ne suffit donc pas que le législateur proclame l'intérêt personnel comme règle unique de conduite; il faut qu'il éclaire les hommes sur leurs vrais intérêts; il faut surtout qu'il leur démontre que la vertu leur est toujours utile. « Tout l'art du législateur, dit Helvétius, consiste à forcer les hommes par le sentiment de l'amour d'eux-mêmes, d'être toujours justes les uns envers les autres. Or, pour composer de pareilles lois, il faut connaître le cœur humain, et préliminairement savoir que les hommes, sensibles pour eux seuls, indifférents pour les autres, ne sont nés ni bons ni méchants, prêts à être l'un ou l'autre, selon qu'un intérêt commun les réunit ou les divise; que le sentiment de préférence que chacun éprouve pour soi, sentiment auquel est attachée la conservation de l'espèce, est gravé par la nature d'une manière ineffaçable; que la sensibilité

physique a produit en nous l'amour du plaisir et la haine de la douleur ; que le plaisir et la douleur ont ensuite déposé et fait éclore dans tous les cœurs le germe de l'amour de soi, dont le développement a donné naissance aux passions, d'où sont sortis tous nos vices et toutes nos vertus. »

Troisième discours. — Helvétius a bien compris que le moraliste a deux choses à faire : proposer à l'activité humaine le but qui lui convient, et indiquer les moyens propres à l'atteindre. Le but de la vie est fixé dans la doctrine d'Helvétius : c'est le plaisir. Il reste à savoir comment chaque homme peut y parvenir. Le moyen est l'éducation : l'éducation ne doit pas se borner à éclairer l'esprit, car, par l'esprit, l'homme comprend le but ; mais il n'y tend pas ; il n'y tend réellement que par l'impulsion des passions. C'est donc sur les passions que le moraliste doit agir. Helvétius est donc naturellement conduit dans ce discours à une théorie des passions. Mais il ne va pas droit à son but, et il recherche préalablement si l'esprit doit être considéré comme un don de la nature ou comme un effet de l'éducation. Montrons d'abord en quoi cette question se lie au problème de l'éducation. Le législateur ne se propose pas seulement l'éducation de quelques individus, c'est à tous les hommes que s'adressent ses préceptes et ses théories ; mais cela ne peut se faire qu'à une condition, c'est que la nature humaine soit partout identique à elle-même. Il y a donc lieu de rechercher si les différences bien réelles et souvent pro-

fondes qui séparent les hommes proviennent de la nature ou de l'éducation. C'est ce que fait Helvétius, et il affirme sans hésiter l'identité de la nature : proposition étrange, mais parfaitement conforme à sa théorie générale. En effet, si, comme le prétend la philosophie de la sensation, l'esprit est une pure capacité, une *table rase*, il emprunte toutes ses facultés et toutes ses idées à l'action des causes extérieures. Or ce sont ces mêmes facultés et ces mêmes idées qui créent les diversités et les inégalités parmi les hommes, toute différence disparaissant dans le vide absolu. Si donc l'inégalité existe (et l'expérience le prouve), elle ne peut venir de l'intérieur ; reste alors qu'elle vienne de l'extérieur. C'est ce que fait entendre Helvétius quand il attribue au hasard ou à l'éducation la supériorité et l'infériorité des intelligences. Voici comment Helvétius explique ce résultat. L'esprit se compose de sensations et de souvenirs ; la sensibilité et la mémoire sont naturellement égales dans tous les hommes ; ce qui fait que ces deux facultés sont supérieures chez les uns, inférieures chez les autres, c'est l'inégalité d'attention. Or l'attention est elle-même forte ou faible selon qu'elle est soutenue ou délaissée par la passion ; et la passion ne se développe dans l'âme qu'autant qu'elle est excitée par des agents extérieurs. Helvétius est fort net sur ce point. « Ce n'est pas de la perfection plus ou moins grande des organes du sens et de l'organe de la mémoire que dépend la grande inégalité des esprits. On n'en peut donc chercher la

cause que dans l'inégale capacité d'attention. Mais l'attention elle-même dépend de la passion, car elle n'est qu'une passion exclusive, et la passion dépend dans son développement des circonstances et des causes extérieures. » (L. III, ch. 3.) En vain objecterez-vous que l'expérience prouve chaque jour le contraire, et qu'on découvre une profonde inégalité d'esprit entre des hommes qui ont reçu la même éducation. Helvétius vous répondra que l'identité d'éducation est impossible, parce que chacun a pour précepteur, et la forme de gouvernement sous laquelle il vit, et ses amis, et les gens dont il est entouré, et ses lectures, et ses impressions, et enfin le hasard, c'est-à-dire une infinité d'événements dont notre ignorance ne nous permet pas d'apercevoir l'enchaînement et les causes. « Dans un moment, dit-il, où l'âme paisible de Newton n'était occupée d'aucune affaire, agitée d'aucune passion, c'est pareillement le hasard qui, l'attirant sous une allée de pommiers, détacha quelques fruits de leurs branches, et donna à ce philosophe la première idée de son système... C'est donc au hasard que les grands génies ont dû souvent les idées les plus heureuses. Combien de gens d'esprit restent confondus dans la foule des hommes médiocres, faute ou d'une certaine tranquillité d'âme, ou de la rencontre d'un fontainier, ou de la chute d'une pomme. » (Disc. III, ch. 1.)

L'égalité des intelligences établie, Helvétius reprend le problème de l'éducation. Le secret en est fort simple : agir sur les passions. Ici Helvétius fait des passions

un magnifique éloge. « Elles sont, dit-il, dans le moral ce que dans le physique est le mouvement; il crée, anéantit, conserve, anime tout, et sans lui tout est mort : ce sont elles aussi qui vivifient le monde moral. » (Disc. III, ch. 4.)

Et quelle est, suivant Helvétius, l'origine des passions? L'amour des plaisirs des sens : il n'est pas une passion qui ne puisse s'y ramener.

« L'avarice naît du désir de se soustraire à une peine.

« L'orgueil n'est en nous que le sentiment vrai ou faux de notre excellence. » C'est dire assez que cette passion est personnelle.

« L'amour et l'amitié. Aimer, c'est avoir besoin... La force de l'amitié est toujours proportionnée au besoin que les hommes ont les uns des autres... Si l'on aimait son ami pour lui-même, nous ne considérerions jamais que son bien-être ; on ne lui reprocherait pas le temps qu'il passe sans nous voir ou nous écrire.

« Le courage. Tout être sensible est essentiellement courageux. » Ce qui signifie qu'on n'est courageux que par la peur de la mort.

La conclusion de cette analyse est que nos passions, fort diverses d'ailleurs, se rencontrent toutes dans l'intérêt personnel de celui qui les éprouve. Là finit à peu près l'exposition systématique des idées d'Helvétius. Le *quatrième discours* est plus littéraire que philosophique, et n'ajoute rien à la doctrine de l'auteur.

De cette exposition je vais extraire quelques propositions qui résument tout le système d'Helvétius, et j'en ferai la base de ma critique.

Est-il vrai, ainsi que le veut Helvétius, que l'esprit dérive tout entier, pensée et activité, de la sensibilité physique?

Est-il vrai que toutes les intelligences soient primitivement égales, et que toute inégalité provienne de l'éducation et du hasard?

Est-il vrai qu'en fait l'intérêt soit le principe invariable et universel des jugements comme des actes humains?

Est-il vrai que, quand le fait serait constant, il pourrait être érigé en droit et devenir une véritable règle morale?

Est-il vrai que le bien et l'utile soient identiques comme l'entend Helvétius? Est-ce en réduisant le bien à l'utile qu'on arrive à cette identité? ou n'est-ce pas plutôt en réduisant l'utile au bien?

Est-il vrai que le meilleur moyen de produire le bien de l'individu ou le bien de la société soit d'éveiller et d'exalter le plus possible l'égoïsme de chacun?

Est-il vrai que les seuls principes actifs de la vie humaine soient les passions? Et que devient la liberté dans un système où l'on affirme « que l'homme vertueux est celui dont la plus forte passion est tellement conforme à l'intérêt général qu'il est presque toujours nécessité à la vertu? »

Enfin, est-il vrai que la source de toutes nos affec-

tions et de nos passions soit l'amour du plaisir, et par suite l'égoïsme?

La première proposition résume toute la psychologie d'Helvétius.

C'est la philosophie de la sensation aboutissant à un sensualisme grossier. Condillac avait supprimé toute faculté active, et avait réduit l'esprit à une simple capacité; mais distinguant nettement la sensation, fait intérieur, de l'impression organique, il la posait comme un principe simple et primitif. Il expliquait tout le mécanisme de l'esprit par la sensation, et en cela il avait tort; mais il n'expliquait point la sensation en la rattachant à un fait de l'organisation animale. Helvétius, qui engendre tous les faits de conscience de la sensibilité, engendre la sensibilité elle-même d'une cause physique, qui est tantôt un accident de notre conformation extérieure, tantôt l'action des objets naturels. Si nous avons admiré Condillac expliquant l'homme tout entier par les métamorphoses de la sensation, que penser d'Helvétius qui attribue à la forme de ses mains la supériorité de l'homme sur les animaux? Dans une analyse de l'homme, est-il possible d'oublier plus complétement l'homme même? Si l'homme doit toute sa grandeur intellectuelle et morale à un principe étranger et extérieur, il est inférieur à ce principe comme l'effet à sa cause. Il n'est donc plus le roi de la nature, comme le proclament les saintes traditions, d'accord avec le sens commun; il n'en est que l'esclave. C'est elle qu'il doit adorer, car c'est elle qui l'a

créé tout entier. Nous ne démontrerons pas l'absurdité d'une pareille doctrine ; déjà, dans la critique de Condillac, nous avons réfuté la théorie de la sensation et rétabli l'existence même de l'esprit en en constatant l'innéité. Nous tenons pour évident que la sensibilité physique fournit à l'entendement la matière de ses idées et non ses idées elles-mêmes, et que par conséquent elle est la condition extérieure, non le principe des faits de conscience.

Je passe maintenant à une proposition qui appartient à Helvétius, à savoir que le principe des inégalités que nous remarquons entre les hommes est l'éducation ou le hasard. Ce paradoxe, pour être une conséquence directe de sa théorie, n'en est pas plus conforme au sens commun. C'est en supprimant l'innéité de l'esprit qu'Helvétius a été conduit à soutenir l'égalité naturelle des hommes entre eux ; c'est en rétablissant cette innéité que nous pourrions démontrer *à priori* contre Helvétius la profonde inégalité des intelligences. Nous nous contenterons d'en appeler à l'expérience. Il ne faut pas demander à Helvétius comment il se fait qu'avec la même éducation certains esprits diffèrent tellement de nature et de degré. Il nous a déjà dit que l'éducation ne consiste pas seulement dans les principes et dans les méthodes générales, mais aussi dans tous les accidents qui traversent la vie humaine et la diversifient à l'infini ; que par conséquent l'identité absolue d'éducation est chimérique. J'en tombe d'accord ; mais alors j'invoquerai des faits

qu'Helvétius niera difficilement. Si son principe est vrai, il suit que la supériorité et l'infériorité de l'intelligence sont constamment et partout en raison directe de l'éducation : or le contraire se voit tous les jours. Combien de natures qui se développent presque sans culture ! combien qui se font jour malgré une mauvaise éducation ? Il en est, d'un autre côté, que l'éducation prend au berceau, entoure des soins les plus délicats et les plus propres à développer le moindre germe d'esprit et de talent, et qui pourtant languissent constamment dans la médiocrité. Cela vient donc de ce qu'indépendamment des secours et des obstacles qu'apporte l'éducation, il est des natures qui ont en elles-mêmes un principe de force, et il en est d'autres qui portent le germe de la faiblesse. Mais, dira-t-on, les obstacles irritent et exaltent le développement des facultés, et il n'y a pas de meilleure éducation que la nécessité ? Oui sans doute ; mais cela n'est vrai que pour les âmes fortes et les grands génies. Un esprit que la nature a fait grand, grandit encore au sein de la nécessité ; un caractère fort se fortifie par la lutte contre les difficultés ; mais un esprit médiocre y languit, un caractère faible y succombe. La meilleure éducation du génie est la nécessité, a dit le proverbe ; oui, mais du génie seulement.

Helvétius invoque des faits à l'appui de son paradoxe, mais ces faits ne lui donnent pas le droit de conclure. C'est à un accident, dit-il, que les grands génies doivent leurs plus belles découvertes : n'est-ce

pas la rencontre des fontainiers de Florence qui a fait découvrir à Galilée la pesanteur de l'air? N'est-ce pas la simple vue de la chute d'une pomme qui inspira à Newton le système de l'attraction universelle? Helvétius se trompe : le hasard est l'occasion, mais non le principe des découvertes de Galilée et de Newton. Bien d'autres avaient contemplé la chute des corps avant le grand philosophe anglais ; il fallait son génie pour en conclure la loi de l'attraction. Il y a plus : si Helvétius avait bien étudié les procédés de l'esprit dans l'invention d'une grande théorie, il aurait vu que le génie même ne suffit pas. L'esprit conçoit ou imagine longtemps à l'avance une hypothèse ; le travail se fait sourdement dans les profondeurs de la pensée, et tout à coup l'idée se dégage à l'occasion du premier fait que le hasard offre à l'observation, et de simple hypothèse devient un principe scientifique. La nature, qu'on y songe bien, ne suit pas la même marche que la science : celle-ci va prudemment du fait à l'idée, la nature va le plus souvent de l'idée au fait. Quand la vue de la chute d'une pomme révéla à Newton tout un système, il n'était pas seulement préparé à cette magnifique découverte par la force de son génie, il fallait qu'il eût en outre entrevu vaguement comme une hypothèse probable le principe de l'attraction universelle ; autrement un fait aussi vulgaire n'aurait pas eu la vertu merveilleuse de lui révéler une si grande loi. On lui demandait un jour comment il était parvenu à une si haute vérité : *En y pensant sans cesse,* répondit-il. Les

faits réveillent plutôt qu'ils ne font naître des idées dans notre esprit. Voilà pourquoi les grands génies voient tant de choses là où le commun des hommes n'aperçoit rien.

J'arrive maintenant à la doctrine morale d'Helvétius. Est-il vrai que la loi de l'intérêt règle les jugements et les actions, soit des individus, soit des sociétés? Il s'agit ici d'une question de fait : voyons donc ce qui se passe dans la conscience de chacun de nous et dans la conscience universelle du genre humain.

Et d'abord que pense le genre humain? Pour mieux saisir sa pensée, je ne le considère pas comme acteur, mais comme simple spectateur; ce n'est pas sur ses propres actes que je l'interroge, mais sur des actes qui lui sont étrangers et qui se passeraient dans un autre monde que le sien. Je vois d'abord que le langage du genre humain ne s'accorde guère avec celui d'Helvétius. Helvétius ne connaît qu'un principe d'action, la satisfaction de notre sensibilité physique, et tout son dictionnaire moral se réduit à un mot, l'*intérêt*. Le langage du genre humain est plus varié et plus riche; il y parle de justice, de probité, de devoir, et, de peur qu'on ne se méprenne sur le vrai sens de ces termes, il oppose le bien au mal, le dévouement à l'égoïsme; il célèbre les sacrifices que coûte la vertu, les saintes douleurs qui accompagnent l'accomplissement du devoir. Or le langage, c'est l'humanité même. Qui sait y lire y retrouve ses pensées et ses sentiments, c'est-à-dire sa vie intime tout entière. Quand le genre humain parle

sans cesse du devoir dans ses religions comme dans ses systèmes philosophiques, dans ses législations comme dans ses poésies, qui osera dire qu'il y a contradiction entre ses paroles et ses jugements? Que la vie d'un homme soit perpétuellement en opposition avec son langage, cela est possible, bien qu'on ne l'ait jamais vu ; mais le genre humain ne ment pas ainsi ; il est toujours sérieux et sincère. Si donc il dit vrai, il condamne le système de l'intérêt. Mais voyons les faits.

Le genre humain pense-t-il, avec Helvétius, que les actions ne sont moralement bonnes qu'en raison de leur utilité? Je crois de mon devoir de faire telle action, et je la fais après mûre réflexion ; je la fais avec la conscience que la passion ne m'a pas entraîné, et qu'il n'y a pas eu le moindre calcul d'intérêt personnel ; je la fais uniquement parce que j'ai cru devoir la faire. Mais voilà que cette action me porte préjudice ainsi qu'à la société. C'est là une mauvaise action aux yeux d'Helvétius. Qu'en pense le genre humain? Il pense unanimement que cette action est bonne ; il le pense, bien qu'il ne soit pas intéressé à la juger telle ; il le pense, bien qu'il en ait été comme moi la victime. Changeons l'hypothèse. Je crois de mon devoir de ne pas faire cette même action, et pourtant je la fais, et il se trouve qu'elle produit les meilleurs résultats pour moi comme pour le genre humain. Voilà une bonne action dans le système d'Helvétius. Mais le genre humain proteste contre

une pareille qualification, et déclare qu'il y a mauvaise action partout où l'intention est mauvaise. Il honore et recommande le dévouement stérile et même funeste ; il méprise et proscrit l'égoïsme utile et bienfaisant ; il admire une action utile à son auteur, non en raison de son utilité, mais en raison des sacrifices qu'elle a coûtés, et bien qu'elle fût utile à celui qui l'a faite. Y a-t-il eu au monde une vertu plus malheureuse que celle des citoyens qu'on appela les derniers Romains? Brutus, en tuant César, se perd lui-même, et replonge le monde dans l'anarchie et la guerre. Et cependant si Brutus, nourri dans les traditions de l'antique république, a cru devoir délivrer sa patrie de l'homme qui lui avait ravi sa liberté et ses vieilles institutions, qui lui reprocherait cette action? Et si Brutus, comblé de bienfaits par César, a dû étouffer les mouvements d'une tendresse toute filiale, s'il a dû se déchirer les entrailles pour obéir à la voix de cette patrie dont l'image le poursuivait partout, alors qui refuserait son admiration à ce grand effort de la vertu humaine? Au contraire, en vain aurais-je sauvé le monde, si je n'ai voulu sauver que moi-même; le monde, qui me doit son salut, ne me doit pas son estime. L'histoire a-t-elle jamais compté parmi les actes de vertu l'action de cet homme qui, voulant se venger de son ennemi malade, le guérit en le perçant d'un coup d'épée? Ces faits, et tant d'autres que je pourrais citer prouvent sans réplique que le genre humain professe dans ses juge-

ments la distinction de l'utile et du bien, de l'intérêt et de la vertu.

Maintenant, cette conception du bien et de la vertu ne serait-elle pas un idéal conçu, il est vrai, par la raison, mais que la volonté humaine ne pourrait réaliser? L'homme est-il ainsi fait que la justice et le dévouement n'aient jamais existé qu'en spéculation ? Nous avouerons volontiers que le genre humain, qui parle sans cesse de justice et de dévouement, ne se montre ni toujours juste, ni toujours dévoué dans ses actes. Le poëte l'a dit : « La volonté résiste souvent à la raison. » *Video meliora proboque, deteriora sequor.* La vie du genre humain, sa vie réelle et active, n'est qu'un bien pâle reflet de sa croyance. Quelle force et quelle sublimité dans la pensée! quelles faiblesses, quelles misères dans l'action ! Oui, cela est douloureux à croire ; la vie du genre humain, si nous la comparons à l'idéal que la raison nous propose, est bien pauvre en vertu. Mais est-ce à dire qu'elle en soit absolument vide? Quoi ! dans cet immense mouvement de l'activité humaine, pas un acte de vertu? Je dis un seul ; car, s'il existe, le devoir n'est plus seulement idéal ; la vertu n'est plus un but que la raison propose à la volonté et que la volonté n'atteigne jamais. Puisqu'il s'est trouvé un homme qui a pu être vertueux une fois en sa vie, la vertu n'est donc point au-dessus des forces humaines, elle convient à notre nature ; donc le moraliste et le législateur doivent la prescrire dans leurs codes et leurs

livres, et c'est rabaisser la nature humaine que de la soumettre au joug de l'intérêt personnel ; c'est la calomnier que de prétendre qu'elle ne peut suivre d'autre règle de conduite. Le problème se réduit donc à découvrir un acte de vertu. Consultons encore l'expérience. Mais ici, il ne suffit pas de constater l'opinion du genre humain sur une action, et de voir comment il la qualifie. Le genre humain ne peut apercevoir directement les intentions ; il n'en juge que sur les apparences ou bien d'après l'impossibilité où il est d'attribuer à une action un autre motif qu'un motif désintéressé. Helvétius sait bien qu'il est fort difficile de sonder les véritables intentions de l'agent, et c'est à la faveur de ce mystère qu'il introduit partout son principe de l'intérêt dans l'explication des actions humaines. Pourtant, si le mystère ouvre le champ à toutes les interprétations, il en est que le genre humain repousse à l'unanimité ; il en est aussi qui répugnent invinciblement à la raison. Le genre humain a toujours cru à l'héroïsme de Décius, qui, pour ramener la victoire sous les drapeaux de Rome, se dévoue aux dieux infernaux ; de Régulus, qui s'arrache à sa famille et à sa patrie pour retrouver à Carthage une mort affreuse ; de d'Assas, qui, sous le fer de l'ennemi, s'écrie : « A moi, Auvergne ! » pour sauver l'armée. D'âge en âge, le genre humain a célébré ces grands actes de vertu ; il n'a jamais pu croire, quoi qu'en aient dit les sophistes de tous les temps, qu'un calcul d'intérêt ait engendré de pareils sacrifices ; i

n'a jamais souffert qu'on transformât ses héros en marchands habiles. Et en effet, quelle invraisemblance, disons plus, quelle absurdité de supposer que le dévouement ait pour principe l'amour de soi! Le genre humain comprend parfaitement que si l'homme n'est qu'un être sensible, sa vie ne peut avoir d'autre but que le bien-être, d'autre passion que l'amour du plaisir, d'autre intérêt que le soin de sa conservation. Quand donc il voit Régulus s'enfermer volontairement dans un coffre hérissé de pointes, il ne peut croire que ce soit par amour du plaisir; quand il voit d'Assas braver les baïonnettes dirigées contre sa poitrine, il ne peut croire que ce soit par amour de la vie. Nul être n'échappe à la loi de sa nature; le sens commun a toujours pensé que le dévouement répugne invinciblement à la nature de l'être sensible.

La vertu ne frappe le genre humain que quand elle coûte de grands efforts. Sans chercher au loin d'héroïques exemples, nous ne faisons point un pas dans la vie sans y rencontrer un acte de vertu. Et il faut bien qu'il en soit ainsi, car la société ne se conserve et ne se développe qu'à la condition de croire à la justice, à la loyauté, au dévouement, et si cette croyance n'était pas soutenue, fortifiée par les faits, elle ne resterait pas dans le cœur de l'homme, elle aurait le sort de toutes les illusions qui ne tiennent pas devant l'expérience.

Après avoir interrogé l'univers, je m'interroge moi-même, et, rentrant dans ma conscience, je veux

sonder le sens de mes jugements et de mes actes moraux. J'aime à faire ce qui m'est utile; je répugne à faire ce qui peut me nuire, cela est vrai. Mais ma raison approuve-t-elle toujours les sympathies et les répugnances de ma sensibilité? N'y a-t-il pas des actes qu'elle déclare bons alors même qu'ils me sont nuisibles, d'autres qu'elle proclame mauvais, bien qu'ils me soient utiles? Ne m'impose-t-elle pas en même temps l'obligation de faire les premiers et de m'abstenir des seconds? Je puis résister à la raison qui oblige, mais n'enchaîne pas un être libre; mais, alors même que je résiste, je sens qu'elle pèse sur ma conscience de tout le poids de son autorité méconnue et qu'elle me punit par le remords des infractions que la passion a arrachées à ma volonté. Je crois donc au devoir aussi bien que le genre humain. Que chaque homme fasse la même expérience, il trouvera au fond de son âme le même sentiment et la même foi.

Maintenant, le devoir passe-t-il en moi de la spéculation à la pratique? Quand je cherche la vertu dans l'histoire, je l'y rencontre à chaque pas; je l'y trouve éclatante et solennelle, parce que l'humanité ne place dans l'histoire que ses héros. Si je la cherche dans la vie commune et individuelle, je l'y trouve encore; mais ici elle ne brille plus du même éclat. L'histoire ne reproduit que les actions mémorables, les hautes vertus et les grands crimes; elle n'accueille point la médiocrité. Dans la vie commune, au contraire, le mal se mêle au bien, le calcul est à côté du dévouement ;

la réalité est ainsi faite ; la vie humaine, sauf quelques exceptions, n'est ni vertu pure, ni pur égoïsme. Quoi qu'il en soit, la vie de chacun de nous est semée d'actes de vertu ; à chaque moment l'homme le plus obscur rencontre l'occasion et l'obligation d'être juste, vérace, bienfaisant ; il résiste quelquefois, il obéit le plus souvent à la voix de sa conscience. Peut-être serait-il vrai de dire que c'est l'habitude de pratiquer la justice et la bienfaisance qui fait qu'il n'en conserve pas le souvenir. L'homme ne compte ses actes de vertu que lorsqu'ils lui ont coûté de grands efforts de volonté ou le sacrifice de ses plus chères affections. En résumé, l'expérience démontre que la croyance au devoir est le principe de nos jugements moraux et le motif d'un certain nombre d'actions.

Helvétius insiste et dit : « C'est parce que vous ne poussez pas assez loin l'analyse du cœur humain que vous parlez de vertu et de dévouement. Creusez plus avant, et vous trouverez l'intérêt au fond de toute action prétendue vertueuse. » Je l'avoue, l'égoïsme prend souvent le masque du dévouement ; il se cache sous des apparences qui séduisent et qui trompent. Il se transforme et devient tour à tour désir des sens, amour de la gloire, vanité, espoir d'une vie future, goût des plaisirs intellectuels, goût des jouissances morales. Le mérite principal d'Helvétius est d'avoir retrouvé l'égoïsme sous toutes ses formes, d'avoir montré que l'opinion est dupe des apparences et qu'elle admire souvent des marchands habiles plutôt que des

héros. Je conviens même que nous nous faisons quelquefois illusion à nous-mêmes, et que si nous sondions les plus secrets replis de notre cœur, nous verrions que nos intentions ne sont pas aussi pures qu'elles nous le paraissent. Mais enfin n'y a-t-il pas des actions qu'il serait absurde d'expliquer par l'intérêt?

Si je fais une bonne action et que cette action tourne à mon avantage, le spectateur qui me juge a le droit de m'accuser d'égoïsme, parce qu'il ne peut pas voir ce qui se passe dans ma conscience. Mais je suppose que, pour faire le bien, un homme sacrifie ses intérêts et sa vie même, il sera déjà difficile à Helvétius d'expliquer cette action. Pourtant il l'essayera et me demandera si cet homme croit à une vie future. S'il y croit, ne fait-il pas un heureux calcul en sacrifiant une existence si misérable et si vide de bonheur à l'espoir d'une béatitude éternelle? Mais s'il n'y croit point, dirai-je à Helvétius, que devient votre explication? Il y a eu des hommes qui n'ont point cru à l'immortalité de l'âme. Zénon, Cléanthe, Spinosa, Hume, n'attendaient rien d'une vie à venir, et cependant ils cultivèrent la vertu. Je dis plus, je prétends que la croyance à l'immortalité implique la notion de devoir, et que s'il n'existe pour un homme d'autre règle que son intérêt, il n'a pas le droit de faire ce calcul. En effet, pourquoi croit-il à une autre vie? Parce qu'il y a un Dieu et un Dieu juste. Pourquoi croit-il à un Dieu juste? Parce qu'il transporte dans un autre monde l'idée de justice qu'il a recueillie dans

ce monde-ci. Supprimez la notion de justice dans la conscience, l'homme conçoit encore un Dieu, mais il le conçoit privé de tout attribut moral. Dieu n'est plus aux yeux de sa raison le principe même de la justice qui punit le mal et récompense le bien ; il n'est que la cause de l'univers.

Au reste, ce genre de calcul n'était guère du goût d'Helvétius ; il explique bien plus volontiers les actions humaines par un intérêt physique ou moral qui puisse être satisfait dans les limites de cette vie. Il a senti que beaucoup d'actions échappaient à un calcul d'intérêt matériel : aussi a-t-il très-habilement fait intervenir les intérêts moraux. Mais nous allons montrer que dans son système les intérêts moraux ne sont que des fantômes qui ne résistent pas à l'analyse. Ces intérêts sont la vanité, le désir d'estime, l'amour de la gloire, la pitié, la satisfaction d'une bonne conscience.

La vanité a ses jouissances, je le sais, mais le cœur de l'homme ne les sent pas immédiatement ; la vanité ne vit que de souvenirs ; or, pour que je me souvienne d'une action que j'aurai faite, il ne faut pas qu'elle s'accomplisse dans le dernier moment de ma vie. On dira peut-être que j'en jouis d'avance. Je le veux bien, mais alors je demande quel est le plaisir de la vanité qui puisse compenser les douleurs du trépas.

Le désir d'estime est un motif d'action plus puissant que la vanité ; la satisfaction de ce désir est un des plus délicieux plaisirs que l'homme puisse éprouver. Mais l'estime ne s'adresse jamais qu'à un être moral et sup-

pose la notion du juste et de l'honnête. On n'estime pas un homme pour ses avantages extérieurs, pour ses talents, pour son habileté à calculer ses intérêts ; on l'estime pour sa probité et son dévouement. Si je fais telle action par calcul d'égoïsme, je n'ai aucun droit à l'estime, et j'ai conscience que je n'y ai aucun droit. Je ne puis donc jouir, avant ou après l'action, d'une récompense que je sens ne pas mériter. Mais, dira Helvétius, tout en sachant que vous n'en êtes pas digne, vous espérez tromper la société par un faux semblant d'héroïsme ; vous jouirez donc de l'estime qu'elle aura attachée, à tort, il est vrai, à votre action. Cela est incontestable ; mais si j'espère obtenir l'estime des autres, je suppose donc en eux ce qui n'est pas en moi, savoir l'idée de devoir et de mérite, sans laquelle il n'y a pas d'estime possible.

J'en dirai autant de l'amour de la gloire. La gloire appartient à la vertu et non au calcul : l'humanité qui la décerne peut se tromper, mais quand elle couronne le marchand, c'est le héros qu'elle croit couronner.

Helvétius n'a point abusé des mots au point de faire rentrer la jouissance morale dans son principe de l'intérêt ; il faut lui rendre cette justice. Mais quelques-uns de ses partisans ont essayé ce raffinement. Il y a des actions, disent-ils, dont l'accomplissement entraîne un plaisir délicieux ; il y en a d'autres qu'on ne fait jamais sans ressentir une violente douleur : ce plaisir s'appelle la paix d'une bonne conscience ; cette peine se nomme le remords. L'homme de bien agit de ma-

nière à éprouver l'une et à se soustraire à l'autre ; sa vertu n'est donc encore qu'un calcul, et un calcul d'autant plus habile qu'il ne trompe jamais.

Non, l'homme de bien ne calcule pas, car le remords, comme la satisfaction de la conscience, suppose la croyance au juste et à l'injuste. Pourquoi est-ce que je souffre d'une action, sinon parce que je la juge moralement mauvaise? Pourrais-je en jouir, si je ne la croyais moralement bonne? Quand j'ai fait une bonne action dans un but qui m'est personnel, cette action est toujours bonne matériellement parlant, mais je n'éprouve pas le plaisir exquis que cause une action désintéressée, car ce plaisir ne consiste que dans le sentiment du mérite, et le mérite est tout entier dans l'accomplissement désintéressé de la loi morale. Ainsi, dans ce cas, le calcul ferait évanouir toute espérance de plaisir.

En résumé, il y a des jugements et des actions qu'on ne peut expliquer ni par un intérêt matériel ni par un intérêt moral.

Maintenant nous avons à montrer que, quand même il serait aussi vrai qu'il l'est peu que toutes nos actions reposent sur un calcul d'intérêt, ce principe ne serait ni une véritable règle morale ni un bon guide dans la conduite de la vie.

La règle de nos actions, telle que la pose Helvétius, peut s'énoncer ainsi : Faire ce qui est utile. Assurément cela peut être en toute occasion un excellent conseil à suivre, mais la raison n'y voit point une loi qui

commande impérieusement l'obéissance. Rien ne m'oblige à faire ce qui m'est utile ; si je ne le fais pas, je manque de prudence, mais je ne deviens point coupable. Faire ce qui m'est utile n'est pas un devoir imposé, mais un conseil proposé à ma volonté. Le système d'Helvétius, en niant le devoir, détruit toute règle obligatoire, et par conséquent toute vraie morale.

Helvétius a cru sauver la morale de l'incertitude, de l'obscurité et de l'erreur, en substituant l'intérêt au devoir : voyons s'il a réussi. Dans la doctrine de l'intérêt, tout homme se propose l'utile dans ses actions. Mais est-il jamais sûr de l'atteindre ? Non, sans doute. Il peut bien, à force de prudence, de combinaisons et de bonheur, multiplier les chances de succès ; il est impossible qu'il ne lui en échappe pas quelques-unes, il ne poursuit donc jamais qu'un résultat probable. Au contraire, dans la doctrine du devoir, je suis toujours sûr d'atteindre le but immédiat, le bien moral. J'agis dans le but de sauver mon semblable ; si je le perds au lieu de le sauver par mon action, je n'en ai pas moins fait le bien : le bien moral étant l'intention, je puis toujours l'atteindre ; quant au bien matériel qui résulte de l'action elle-même, la Providence seule en dispose absolument, et l'expérience ne prouve que trop souvent qu'il échappe à l'intelligence et à la puissance de l'homme. Félicitons-nous que Dieu ait placé notre destinée entre nos mains, en assignant le bien et non l'utile pour but légitime de nos actions. La volonté pour agir, surtout pour agir dans les épreuves pénibles de

la vie, a besoin d'être soutenue par la certitude. Qui serait disposé à donner sa vie pour atteindre un but qui ne serait que probable? Helvétius ne sait pas ce qu'il demande quand il réduit toute action à un calcul de probabilités. Il ne songe point quelles incertitudes et quelles anxiétés entraîne un pareil calcul. Le doute est une bien triste préparation à l'action. Comment me déciderai-je à sacrifier mes plus chères affections, à tenter les plus grands efforts, si je ne puis être sûr du but que je poursuis? Sans doute, dans la doctrine du devoir, je puis manquer aussi le résultat matériel, mais au moins j'ai bien agi. Ma vertu stérile peut servir d'exemple à mes semblables, et si elle a été ensevelie dans l'obscurité, elle n'a point échappé au regard de la conscience, qui m'en récompense par un sentiment délicieux. Mais dans le système de l'intérêt, si, en poursuivant l'utile, je manque mon but, que me reste-t-il pour me consoler des douleurs du sacrifice et pour soutenir ma vertu malheureuse et ébranlée? La conscience d'avoir fait peut-être tout ce que la prudence réclamait; je dis peut-être, car je ne suis pas bien sûr d'avoir mis le plus de chances possible de mon côté.

Je passe à un autre point. Helvétius n'est pas le premier qui ait identifié le bien et l'utile : cette doctrine est fort ancienne, et nous la retrouvons dans les écoles les plus opposées. D'une autre part, le sens commun ne répugne pas à cette identité, bien qu'il se prononce énergiquement contre la morale de l'intérêt. Helvé-

tius aurait-il raison sur ce point? Je ne le pense pas. D'abord, quand il serait vrai que le bien et l'utile sont inséparables, il ne s'ensuivrait pas qu'ils sont une seule et même chose. Le bien serait toujours absolu comme la nature même des choses d'où il sort; l'utile ne serait encore que le bien dans son rapport avec l'agent. J'admets donc la relation intime et nécessaire du bien et de l'utile, et je dis que rien n'est plus faux ni plus dangereux que la méthode par laquelle Helvétius identifie le bien et l'utile. Il pose l'utile comme principe, et en fait sortir le bien comme conséquence. Or il y a erreur et danger grave à donner ainsi l'utile comme la mesure du bien, et à dire : Telle action m'est utile; donc elle est bonne en soi, bonne pour les autres. L'utile, n'étant que le bien considéré par rapport à moi, ne peut point être pris pour la mesure du bien; c'est le bien au contraire qu'il faut envisager comme la vraie mesure de l'utile. Je ne suis point éloigné de croire qu'au fond il n'y a de véritablement utile à l'agent que le bien et la vertu; mais n'oublions pas qu'il y a mille manières d'entendre l'utile, qu'il faut distinguer l'utilité apparente et l'utilité réelle, l'utilité relative et l'utilité absolue, l'utilité qui varie comme la position de l'agent et l'utilité qui ne varie point, parce qu'elle répond à l'essence même de notre nature. Par exemple, ce qui est utile à ma sensibilité peut ne l'être pas à mon intelligence, et ce qui sert à l'une et à l'autre peut nuire à mon activité. Bien plus, ce qui m'est utile quand je m'isole par la pensée du

commerce de mes semblables, peut m'être nuisible lorsque je rétablis les liens qui m'unissent intimement à la société. Pour juger sainement de l'utilité absolue d'une action, il faut donc que mon esprit se place tout d'abord dans un point de vue élevé ; il faut que, tenant compte à la fois de moi-même et de toutes mes facultés, de la société, du théâtre sur lequel je dois agir, j'arrive à concevoir le bien et l'ordre en soi. Dès lors, je réglerai sur ce plan mon propre bien, et je pourrai ainsi déterminer ce qui me convient d'une manière absolue et définitive. Mon bien, dans ce cas, se confond avec le bien ; il ne peut y être contraire, car il en découle. La connexion entre les deux termes est si intime et si nécessaire que je puis établir entre eux cette équation : L'utile = le bien. Mais si je suivais la marche inverse, si, au lieu de régler l'utile sur le bien, je voulais régler le bien sur l'utile, je m'exposerais à ne comprendre ni ce qui m'est vraiment utile ni ce qui est bien en soi ; je réduirais le bien aux étroites proportions d'un intérêt variable et fugitif, et, loin d'arriver à l'équation harmonique du bien et de l'utile, je n'en rencontrerais le plus souvent que l'opposition. En un mot, la raison me dit que je ne suis qu'un fragment de l'ordre universel ; je gravite donc vers cet ordre comme vers un centre immobile, j'en suis le véritable satellite ; l'ordre du monde moral, aussi bien que l'ordre du monde physique, veut que toute force individuelle reçoive d'un principe supérieur la direction de tous ses mouvements.

Helvétius, après avoir établi que le bien se réduit à l'utile et la vertu à l'intérêt, se hâte d'en conclure que le moraliste et le législateur doivent faire appel à tous les intérêts, comme si ce concours d'intérêts individuel pouvait produire l'intérêt général. La conséquence n'est pas moins fausse que le principe. Si c'est l'utile qui résulte du bien, et non le bien qui découle de l'utile, il faut que le législateur en appelle sans cesse au bien, à l'ordre de la société, à l'intérêt général, et jamais à l'intérêt privé. Car l'intérêt privé bien entendu trouve infailliblement son compte dans l'intérêt général; mais l'intérêt général ne s'accommoderait pas toujours de la satisfaction de certains intérêts privés. Si le législateur veut l'ordre et le bonheur dans la société, qu'il n'éveille dans l'âme des citoyens que le sentiment des intérêts généraux. L'exaltation de l'intérêt individuel n'y a jamais produit que l'anarchie et la misère.

J'arrive maintenant à un dernier point de la doctrine d'Helvétius, la théorie des passions. D'abord, il n'est point vrai, ainsi que le prétend Helvétius, que les passions soient les seuls principes actifs de la nature humaine; à force de simplifier le mécanisme de la vie, il l'a faussé. Le principe actif, par excellence, c'est la volonté, qu'oublie Helvétius; car la volonté seule détermine nos actes; la passion intervient sans doute, mais pour disposer, pour provoquer à tel mouvement, jamais pour le produire directement. Voilà ce qui fait que malgré l'influence puissante des

passions l'homme conserve sa liberté. L'action des passions est fatale, mais elle n'est qu'indirecte ; la vraie et l'unique cause de nos actes, c'est la volonté, principe essentiellement libre. En abandonnant la vie humaine à l'action exclusive des passions, Helvétius en avait donc banni la liberté ; mais ce résultat ne l'effrayait guère.

Autre vice dans la théorie des passions. Helvétius, qui entonne un hymne en l'honneur des passions, devrait, ce semble, en comprendre la nature et l'origine. Il n'en est rien. Veut-on savoir quelle est, d'après Helvétius, la source des passions, principes, suivant lui, de tout ce qu'il y a d'élevé dans l'esprit et de généreux dans le caractère ? C'est la sensibilité physique. On voit que le système d'Helvétius n'est pas favorable à la dignité et à la grandeur de la nature humaine ; il rabaisse la vertu à l'intérêt et la passion à l'amour du plaisir. Mais voyons jusqu'à quel point sa théorie de l'origine des passions est fondée. Je prends d'abord pour exemple les passions mêmes qu'Helvétius a soumises à l'analyse, sauf à voir ensuite s'il n'a pas oublié les passions le moins réductibles à l'amour du plaisir.

Convenons avant tout qu'il y a du vrai dans ce système.

La vanité n'est que le désir d'une certaine jouissance, se renfermant dans une sphère toute personnelle. Je ne connais pas de passion moins sympathique ni moins communicative que la vanité. Helvétius a raison, *c'est un pur égoïsme.*

L'orgueil n'est qu'une vanité d'un certain genre, qui concentre plus encore dans la sphère de la personnalité toutes nos pensées et toutes nos affections. L'orgueil étouffe toute tendance à l'expansion et à la sociabilité.

Il n'en est pas de même de l'amour. Helvétius n'y a vu qu'une chose, le sentiment du plaisir. Mais, outre ce sentiment, je retrouve dans l'amour un jugement porté sur la beauté de l'objet aimé. Or si le sentiment est égoïste, ce dont je doute, il est certain que le jugement est désintéressé. Quand j'admire le beau dans le monde physique ou dans le monde moral, deux faits se produisent en moi : je juge et je sens; mon jugement n'a rien de commun avec le sentiment délicieux qui le suit, il est profondément impersonnel.

J'en dirai autant de l'amitié. L'amitié est un besoin, et sous ce rapport peut-être renferme-t-elle un germe d'égoïsme; mais de plus l'amitié est un devoir, et comme tel rien n'est plus pur que cette affection. Quand je juge qu'il faut être fidèle à mes amis, c'est sans faire aucun retour sur moi-même.

Mais quand je ne verrais dans l'amour, dans l'amitié, dans la sympathie, dans toutes les affections de nature qu'un besoin et le sentiment de bonheur qui en résulte lorsqu'il est satisfait, devrais-je en conclure comme le fait Helvétius, que ces passions sont essentiellement égoïstes? Il me semble que la philosophie du dernier siècle a fait un étrange abus du mot *égoïsme*. J'avais toujours cru avec le sens commun que l'égoïsme est la tendance à tout rapporter et à tout sacrifier au

moi, que l'orgueil et la vanité sont des passions égoïstes parce qu'elles concentrent toute action, tout sentiment et toute pensée dans la sphère de notre personnalité ; mais qu'il n'en est pas de même de l'amour, de l'amitié, de la sympathie et de toutes ces passions dont la nature propre est de s'éteindre dans la solitude de la vie individuelle et de se développer au contraire dans la société ; et j'en avais conclu que les passions qui rapprochent et unissent les hommes n'ont rien de commun avec celles qui les divisent et les détachent les uns des autres, et que si les premières sont vraiment égoïstes, il faut reconnaître dans les secondes un caractère tout différent. Mais Helvétius m'apprend que tout cela est égoïsme. Et pourquoi ? Parce que toute passion est un besoin de l'âme humaine. Si c'est là ce qu'Helvétius entend par égoïsme, il est impossible de ne pas être de son avis. Mais à ce compte tout amour est égoïste, même l'amour de Dieu et des hommes, car l'un et l'autre sont un besoin pour certaines âmes. Il est vrai que cet amour peut aller jusqu'à nous faire sacrifier nos plus graves intérêts, notre vie même ; mais qu'importe ? Helvétius conviendra pourtant qu'il est difficile de taxer d'égoïsme l'acte d'un homme qui se dévoue par tendresse pour son fils. Au reste, la société, qui a toujours poursuivi l'égoïsme, parce qu'elle sait qu'elle n'a pas de plus mortel ennemi, a sans cesse au contraire honoré et encouragé l'amitié, l'amour, la sympathie et toutes les passions qui rapprochent et unissent les hommes.

Je ne pousserai pas plus loin la critique de la théorie d'Helvétius sur les passions. Je crois avoir touché dans cette réfutation à tous les points importants de sa doctrine. Je terminerai cette polémique par une observation.

Un moraliste plus préoccupé de pratique que de théorie pourrait me dire : « Je ne vois pas le but de toute cette polémique. Comme vous, Helvétius reconnaît la vertu ; autant que vous il recommande la bonté, la bienfaisance, la véracité, et il est peu d'hommes qui aient donné de meilleurs exemples que ce philosophe. Seulement il rapporte la vertu à un autre principe que vous. Or, peu importe l'esprit dans lequel une action soit faite, pourvu qu'elle se fasse ; c'est par des résultats que la société se conserve et se développe ; elle vit d'actions et non d'intentions. »

A une pareille objection, voici ce que j'aurais à répondre. Quand il serait vrai que les intentions ne changent pas les actions, si le législateur ne tient compte que des résultats, le moraliste s'inquiète et s'inquiète à bon droit des intentions. Est-il donc indifférent en soi que l'homme fasse le bien par intérêt et par dévouement ? Est-il indifférent qu'il agisse en être sensible ou en être moral ? La législation regarde avant tout les conséquences d'un acte, et cela doit être, parce que la sphère où elle domine est limitée aux besoins de cette vie et de ce monde sensible. Mais la morale regarde un monde différent du nôtre, où la vraie et seule loi est : Fais le bien, sans égard aux

conséquences ; où les mouvements externes qui résultent des volitions sont comptés pour rien, où les volitions elles-mêmes sont tout. Ce monde invisible est le sanctuaire impénétrable où l'âme se livre en paix au culte pur et désintéressé de la vertu : c'est là vraiment qu'elle accomplit sa destinée morale, cette destinée dont la vie extérieure et sociale n'est que le grossier symbole. Si la morale de l'intérêt venait jamais à prévaloir dans le monde, quand même elle ne changerait rien à la surface de la société, et que, sous l'impulsion de l'égoïsme, la bienfaisance, le travail, le courage, toutes les vertus sociales, continueraient leur cours, c'en serait fait de la dignité et de la grandeur de la race humaine ; elle ne serait plus qu'une des variétés de l'espèce animale, plus intelligente et plus habile que les autres.

J'ai supposé tout à l'heure que la législation pouvait être indépendante de la morale. A y regarder de près, on reconnaît qu'il n'en est rien. Qui a dicté les formules de la loi écrite ? Qui a inspiré les axiomes de la tradition ? C'est toujours une théorie morale, philosophique ou religieuse. N'est-ce pas la grande et sainte morale du spiritualisme qui, tantôt sous une forme, tantôt sous une autre, a révélé au monde les lois de justice, de bienfaisance, de dévouement que vous rencontrez partout. La doctrine de l'intérêt n'a rien inspiré de semblable. C'est à peine si, trouvant ces formules gravées dans les codes et dans le cœur des hommes, elle a pu les accepter. Et encore est-il

vrai de dire qu'elle n'a pu les accepter qu'en les rant, car il est dans la nature de cette triste doct de flétrir tout ce qu'elle touche. Il importe donc b coup, même pour la pratique, que les actions maines soient rapportées à leur vrai principe, et nos mœurs, nos codes, nos traditions soient n sous la sauvegarde de la doctrine du devoir. Il est la nature de l'esprit humain de remonter des faits causes, et, par conséquent, en morale, des act à leur raison métaphysique. La loi ou la coutume n pellent à verser mon sang pour la patrie : si la mo me dit que c'est en vertu de mon propre inté j'hésite, car j'ai peine à comprendre qu'il y ai plus pressant intérêt pour moi que le soin de propre vie. Mais si la morale me dicte ce sacrific nom du devoir, principe impersonnel, je ne vois de mystère, je comprends que le devoir est supér à l'intérêt, et je donne ma vie sans hésiter.

CINQUIÈME LEÇON.

Saint-Lambert. — Transition de la morale générale à la morale particulière. — Origine de l'idée du devoir. — Distinction de l'origine logique et de l'origine chronologique. — Que la notion du devoir particulier précède chronologiquement l'idée du devoir général, et que, logiquement, c'est le contraire qui est vrai. — Abstraction immédiate, abstraction comparative. — Psychologie de Saint-Lambert. — Sa définition de l'homme, expression d'un matérialisme grossier, mais pourtant inconséquent. — Fausse définition de la conscience et du bien moral. — Caractère peu systématique de son catéchisme. — Définition vicieuse de la justice.

Il ne suffisait pas d'établir, ainsi que l'avait fait Helvétius, le principe de la morale sensualiste : il fallait encore appliquer ces principes aux divers cas de la vie humaine. Après la morale générale, la morale particulière ; après Helvétius, Saint-Lambert.

La morale générale traite du devoir ; la morale particulière traite des devoirs. Une théorie complète ne se borne point à des considérations générales sur le devoir ; elle ne peut se réduire non plus à un catéchisme des devoirs particuliers ; elle traite à la fois du devoir et des devoirs, en ayant soin de rattacher intimement la morale particulière à la morale générale. Nous sommes donc naturellement conduits à rechercher comment la raison déduit la science des devoirs de la notion même du devoir, et, par suite, quelle

est l'origine et quels sont les rapports des idées de devoir général et de devoir particulier.

Je sais que l'homme, dans l'état actuel de son intelligence, conçoit d'une manière générale et absolue qu'il faut faire le bien; je sais qu'il croit irrésistiblement à cet axiome, et que toutes les subtilités de la doctrine de l'intérêt échouent contre cette croyance nécessaire, immuable, universelle. Je tiens donc le fait pour démontré; mais je voudrais savoir quelle en est l'origine. En d'autres termes, la notion générale du devoir est-elle une idée primitive ou ultérieure? Est-elle une conception *à priori* ou une induction de l'expérience? Et si cette notion n'est pas primitive, d'où vient-elle et comment vient-elle? Cette question ne trouve naturellement sa place qu'après celles qui nous ont déjà occupés. Nous avons vu, dans l'examen du système de Locke, combien il importe de constater l'existence et les caractères des faits intellectuels avant d'en rechercher l'origine; il était donc nécessaire de démontrer l'existence et les caractères du principe moral de nos actions avant d'en remonter à la source.

Le problème que nous avons à résoudre, posé dans sa plus grande précision, se réduit à ceci : Le devoir particulier vient-il du devoir général, ou bien est-ce le devoir général qui dérive du devoir particulier? Par exemple, mon esprit a-t-il compris que je dois obéir aux lois, rester fidèle à mes amis, me dévouer pour ma patrie, avant de comprendre que je dois faire ce qui est bien, ou le contraire est-il vrai? La

même question peut s'agrandir et se traduire sous une forme plus générale. En effet, demander si le devoir général précède et engendre le devoir particulier, ou réciproquement, c'est élever la question de la priorité du général sur le particulier ou du particulier sur le général. A cette question s'en rattachent d'autres fort graves. Ainsi, aux yeux de certains philosophes, le général est une synthèse, le particulier est une analyse; la question proposée se résoudrait donc dans le problème de la priorité de la synthèse sur l'analyse ou de l'analyse sur la synthèse. En outre, la notion du particulier est considérée par quelques-uns comme une idée acquise, et la notion du général comme une idée innée; le problème en question se transformerait donc en la célèbre querelle des idées *innées* et des idées *acquises*. Enfin, à la question de la priorité des idées générales sur les idées particulières se rattache un problème qui a retenti dans toute la scolastique sous le nom de problème des *universaux*. Si en effet on admet que toute notion générale soit le résultat d'une abstraction collective de l'esprit, il s'ensuit que la notion particulière a seule une réalité objective, et que l'idée générale ne représente qu'une opération de l'esprit : alors, on tombe dans le nominalisme. Mais si on prétend que la notion particulière suppose la notion générale, et qu'elle en vient par conséquent, comme on peut toujours transporter aux choses elles-mêmes les rapports que l'esprit a découverts entre les idées, il est rigoureusement vrai que le général est la raison d'être du particulier,

ce que soutenait le réalisme. D'après cela, il est facile de voir que la question que nous traitons n'est point un problème isolé : elle attire à elle un grand nombre de questions auxquelles se rattachent encore de nombreux problèmes, en sorte que, par ses rapports tant indirects que directs, cette question enveloppe la philosophie tout entière. Et c'est ce que l'histoire nous démontre, en nous présentant les systèmes les plus vastes et les plus complets, l'empirisme et l'idéalisme, comme deux solutions opposées de cette même question.

Dès que nous aurons résolu le problème de la priorité du particulier ou du général, il nous sera facile d'en déduire comme corollaire la réponse aux diverses questions que nous venons d'y rattacher. Ce problème est grand et difficile ; sa difficulté nous est révélée par la diversité des solutions et plus encore par la force des arguments sur lesquels se fonde chaque solution. Et en effet, ne semble-t-il pas évident tout d'abord que j'ai pensé que deux arbres plus deux arbres font quatre arbres avant de penser que deux et deux font quatre? Et si cela est, n'en puis-je pas conclure que pour ce cas au moins le particulier précède le général ? D'un autre côté, comment sais-je que deux arbres plus deux arbres font quatre arbres, si ce n'est en vertu de ce principe que deux et deux font quatre ? La vérité générale est donc ici le principe de la vérité particulière, non-seulement dans la nature des choses, mais encore dans mon esprit : or le principe est nécessairement antérieur à la conséquence ; donc le

général précède le particulier. Ainsi, d'une part, priorité évidente du particulier sur le général, de l'autre, priorité non moins évidente du général sur le particulier, et cela dans le même exemple : n'est-ce pas là une contradiction absolue et impossible à résoudre ?

Certains philosophes ont compris que l'esprit ne s'élève pas brusquement à la vérité générale, et qu'il a besoin d'un intermédiaire, à savoir, la vérité particulière. Ils en ont conclu que non-seulement le général vient après le particulier, mais qu'il vient du particulier.

D'un autre côté, l'impossibilité de se rendre compte de la notion individuelle sans y faire intervenir l'idée générale, a conduit les philosophes les plus éminents à poser les idées générales comme principes de toutes nos idées particulières, et par conséquent à soutenir la priorité absolue du général sur le particulier.

Reprenant la question sous une forme un peu différente, les uns ont dit : Toute vérité générale est une synthèse, toute vérité particulière est une analyse. Or la synthèse présuppose toujours l'analyse ; donc le particulier est antérieur au général.

Vous vous trompez, ont répondu les partisans de l'opinion contraire. Sans doute certaine synthèse suppose toujours l'analyse ; mais l'analyse elle-même suppose une synthèse primitive qui lui sert de base et de substance. Si donc vous aviez distingué cette synthèse primitive, condition de toute analyse, d'avec la synthèse ultérieure qui en est le résultat, vous auriez reconnu comme nous la priorité absolue de la synthèse

sur l'analyse et par suite du général sur le particulier.

Enfin, poursuivant la même question sous une forme encore différente, des philosophes ont dit : La totalité des connaissances humaines est le produit pur et simple de l'expérience : donc toutes nos idées sont acquises, les idées générales comme les autres. Cela est faux, ont répondu d'autres philosophes : loin que l'expérience nous fournisse toutes nos idées, elle ne peut nous en donner aucune sans le secours de la raison ; loin que toutes nos connaissances soient acquises, il n'en est aucune que l'esprit puisse acquérir sans l'intervention de certains principes innés.

En résumé, priorité absolue du particulier sur le général, tel est le principe de l'empirisme ; priorité du général sur le particulier, tel est le principe de l'idéalisme. La raison flotte entre ces deux doctrines, et l'histoire fait comme la raison : elle les accueille avec une égale faveur. Voyons si, en pénétrant à une certaine profondeur dans la question, nous ne pourrions pas résoudre l'énigme.

La vraie solution ne fait pas l'ombre d'un doute quand on l'applique à certains exemples. Ainsi, soit l'idée générale de livre, et l'idée particulière de tel ou tel livre. Il est évident qu'ici l'esprit va de l'idée particulière à l'idée générale, car l'idée générale de livre se forme ultérieurement dans l'esprit par une abstraction successive de certaines qualités communes à plusieurs cas particuliers. Donc l'idée générale de livre suppose l'idée particulière de livre, sans en être sup-

posée d'aucune manière; elle en dérive comme d'une origine immédiate et directe. Même expérience à faire, même conclusion à porter sur les idées d'arbre, d'animal, d'homme, d'être, etc., etc., et d'un très-grand nombre d'idées générales. Essayons de généraliser le résultat. Quel est le caractère des idées générales dont nous venons de constater l'origine? Toutes ont cela de commun qu'elles sont contingentes; j'étends donc ma conclusion à la classe entière des idées générales contingentes, et je leur assigne pour origine, pour antécédent, pour principe, quel que soit le sens qu'on attache à ce mot, les idées particulières.

Mais au-dessus de ces idées générales, je rencontre des conceptions d'un caractère tout différent. Les axiomes de géométrie, tels que : Le tout est plus grand que la partie, deux choses égales à une troisième sont égales entre elles, etc.; les principes de métaphysique et de physique, tels que : Tout phénomène se rattache à une substance, tout fait suppose une cause, etc.; les axiomes moraux, tels que : Tout être a une destinée, notre destinée ne peut être que conforme à notre nature, il faut faire ce qui est dans l'ordre, etc., etc.; toutes ces vérités sont générales, mais de plus nécessaires : or toute la question se réduit maintenant à savoir si cette classe d'idées a aussi pour origine telle notion particulière, car l'idée générale du devoir pouvant se formuler dans la proposition suivante : Il faut faire ce qui est bien, n'est pas simplement une idée générale; elle est de plus nécessaire, et

rentre par conséquent dans la catégorie des idées dont l'origine nous est encore inconnue.

Cela posé, cherchons l'origine des idées générales nécessaires. Le problème est toujours celui-ci : Étant donnés deux termes, le général et le particulier, lequel est l'antécédent de l'autre? Mais n'y a-t-il pas une distinction à faire avant de résoudre la question? La diversité contradictoire des solutions, le caractère d'évidence qu'elles renferment malgré leur opposition formelle, nous avertissent assez que les mots *origine*, *antécédent*, *priorité*, *principe*, sont susceptibles d'un double sens, que chaque solution pourrait bien être parfaitement juste, selon le point de vue dans lequel la question a été abordée. Voici la distinction à faire. Quand les vérités qui composent le domaine intellectuel passent dans notre esprit pour la première fois, elles n'entrent pas toutes simultanément, elles entrent en se succédant : les unes précèdent, les autres suivent. Or toute vérité qui en précède une autre en peut être dite l'origine d'une certaine manière. Mais ce rapport entre deux vérités n'est pas le seul, n'est pas le plus sérieux qu'elles puissent soutenir entre elles. Si nous considérons non plus l'ordre de ces deux vérités dans l'esprit, mais leur ordre dans les choses mêmes, nous pourrons découvrir que l'une est la raison et la condition d'existence de l'autre, en sorte que celle-ci ne soit point possible sans celle-là. Or toute vérité qui est ainsi principe par rapport à une autre peut encore en être dite l'origine d'une autre manière : dans le pre-

mier cas, il y a simplement origine chronologique; dans le second, il y a origine logique.

Appliquons cette distinction à la question qui nous occupe, et particulièrement à l'exemple cité précédemment. Quand je cherche si le particulier précède le général ou si le général précède le particulier, j'ai à voir s'il s'agit d'antériorité logique ou chronologique. Par exemple, la vérité particulière : Deux arbres plus deux arbres font quatre arbres, est-elle l'antécédent de la vérité générale : Deux plus deux font quatre? et dans quel sens? La réponse ne saurait être douteuse. Mon esprit n'a pas conçu *à priori* et indépendamment de toute observation des objets sensibles la vérité générale : Deux plus deux font quatre; sans la connaissance empirique, il n'aurait jamais conçu le principe. Il est donc évident qu'ici la vérité particulière précède la vérité générale dans l'ordre de succession intellectuelle, et doit en être dite l'origine ou l'antécédent chronologique. Mais si je considère sous un autre point de vue le rapport de la vérité générale et de la vérité particulière, je trouve que deux arbres plus deux arbres ne font quatre arbres que parce que deux et deux font quatre. La vérité particulière n'existe donc qu'en vertu de la vérité générale, qui en est alors le principe et la raison. Il n'est donc pas moins évident que, dans l'ordre même des choses, la vérité générale précède la vérité particulière, et doit en être regardée comme l'origine ou l'antécédent logique. Si je prenais tout autre exemple, pourvu qu'il fût choisi dans l'ordre des vé-

rités générales nécessaires, j'arriverais au même résultat.

Ainsi il n'y a point de contradiction à soutenir que le général est l'origine du particulier, et le particulier l'origine du général : car toute vérité particulière a pour origine logique une vérité générale, et toute vérité générale a pour origine chronologique une vérité particulière. Le particulier n'a point d'origine chronologique ; le général n'a point d'origine logique. Chaque ordre de vérités est primitif en tant que sous ce rapport il est sa propre origine à lui-même. Entendons-nous bien. Je veux dire par là que chaque ordre de vérités ne peut avoir pour antécédent qu'une vérité de même nature. Une vérité particulière peut avoir pour origine une vérité plus particulière ; de même une vérité générale peut avoir pour origine une vérité plus générale. Il résulte de là qu'il y a dans l'ordre du général, comme dans l'ordre du particulier, des vérités premières qui ne peuvent avoir d'antécédent. Si on me demandait l'origine d'un axiome mathématique, je répondrais : Cet axiome a pour origine chronologique une connaissance particulière ; mais comme vérité première il n'a point d'origine logique. On objectera peut-être qu'une vérité primitive pour l'esprit ne l'est point en elle-même, et que la faiblesse de notre intelligence fait que nous considérons comme telles des vérités dérivées. J'en conviens ; mais que conclure de là, sinon que l'esprit remonte difficilement aux vérités absolument premières? Pour pouvoir soutenir que tout principe a un antécédent logique, il faudrait

prouver qu'il n'y a pas de principe qui ne soit susceptible d'être expliqué ou démontré ; ce qui détruirait la possibilité de toute explication et de toute démonstration.

En résumé, on voit qu'une vérité générale (nécessaire, bien entendu) ne peut avoir d'autre antécédent logique qu'elle-même ou une vérité de même nature, et qu'une vérité particulière n'a pas non plus d'autre origine qu'elle-même ou une vérité de même espèce. Cela nous fait facilement comprendre l'erreur des philosophes qui ont tenté soit de faire sortir le général du particulier, soit de tirer le particulier du général. Il y a sans aucun doute une étroite dépendance entre ces deux ordres de vérités ; ce qui le prouve, c'est que toute vérité générale a son antécédent chronologique dans une vérité particulière, et que toute vérité particulière a son antécédent logique dans une vérité générale. Mais cette dépendance n'en détruit pas la profonde distinction. Le général ne s'engendre point du particulier pas plus que le particulier ne s'engendre du général. Tout l'effort des systèmes du passé a été de conclure de la dépendance à la génération, effort impuissant, parce qu'il était tenté contre la nature même des choses. Le premier soin de la philosophie nouvelle doit être de rétablir les faits là comme ailleurs, de maintenir à la fois l'étroite dépendance et la profonde distinction de ces deux ordres de notions. Ce point est d'une extrême importance ; c'est de là que vient toute erreur et toute vérité en philosophie. Nous ne saurions donc trop y insister.

Leibnitz a dit avec un sens profond : Il n'y a rien d'inné dans l'entendement si ce n'est l'entendement lui-même. Il réfutait ainsi les partisans des *idées innées* et les partisans de la *table rase ;* il montrait que si toutes nos idées nous viennent avec le secours de l'expérience, elles ne viennent pas pour cela de l'expérience. Il n'y a pas d'idées innées puisque l'idée est un acte de l'esprit et que l'esprit n'entre point en action sans l'excitation de la sensibilité ; mais il y a une raison innée, avec ses lois et ses nécessités, indépendantes de l'expérience. Cette raison se développe en vertu de sa propre force, mais elle a pour condition de développement la sensibilité. Elle n'en vient pas, tant s'en faut, car elle la domine, la contredit, la juge et la réforme, mais elle ne va pas sans son secours.

Comment se fait-il qu'une vérité si simple ait été méconnue pendant si longtemps ? En voici la cause. Tout se tient, tout se mêle dans la vie réelle de la pensée ; la raison ne conçoit pas sans les sens, les sens ne perçoivent pas sans la raison ; l'acte complet de la pensée n'est pas une pure conception ni une pure sensation ; il est l'un et l'autre à la fois. Il peut bien arriver que tantôt la sensation enveloppe la conception dans l'acte de la pensée, et que tantôt au contraire ce soit la conception ; il n'en est pas moins vrai que l'expérience ne va pas sans la raison ni la raison sans l'expérience. Quand la psychologie aborde l'analyse de la pensée, elle la brise et la divise en ses deux fragments, qui sont l'élément empirique et l'élément

rationnel; elle fait ainsi parce que, pour bien connaître, il faut décomposer. Elle a donc raison ; mais elle ne comprend pas toujours que cette abstraction est tout artificielle, et que les éléments qu'elle sépare s'unissent intimement et se fondent dans une seule et même réalité ; en sorte que chaque élément n'a de vie, de mouvement et de vérité que dans le tout. C'est ce qu'un exemple nous fera clairement comprendre. Soient les deux vérités suivantes ; l'une particulière : J'ai une destinée ; l'autre générale : Tout être a une destinée. Maintenant que nous exprimons ces deux vérités par deux propositions bien distinctes, nous sommes tentés de les considérer comme deux actes complets de la pensée : or c'est là une illusion qui résulte d'un artifice d'analyse. Dans la réalité primitive, ces deux vérités se confondaient et ne formaient qu'un seul jugement : ce qui le prouve, c'est que l'une de ces vérités implique l'autre. Saurais-je que tout être a une destinée si je ne connaissais aucun être déterminé ? Non. Comprendrais-je que tel être a une destinée si je ne concevais en même temps que tout être a une destinée? Pas davantage. Remarquez bien que non-seulement je crois à ma destinée, mais que ma croyance est nécessaire et irrésistible. Ainsi, l'idée de ma destinée personnelle est dans ce jugement général : Tout être a sa destinée ; d'un autre côté, la croyance nécessaire à la destinée de tous les êtres est aussi dans ce jugement particulier : J'ai nécessairement une destinée. Il est donc vrai que l'un de ces jugements n'est pas possible

sans l'autre. C'est là un signe infaillible pour nous que ces deux jugements ultérieurs ne sont que les deux fragments d'un acte primitif de la pensée.

Il nous reste à appliquer cette théorie à la question de l'origine du devoir. Conformément aux principes que nous venons d'établir, nous devons conclure que le devoir général a son origine chronologique dans le devoir particulier, et que le devoir particulier a son origine logique dans le devoir général. Voyons si les faits confirment cette conclusion.

Si je n'avais connu aucun devoir, aurais-je quelque idée du devoir en général? Non, sans doute; la première fois que j'ai conçu le devoir en général, ce n'a pu être qu'à l'occasion de tel ou tel devoir particulier; je n'ai compris ce principe qu'à propos du fait, et dans le fait même. Le principe de justice m'a été révélé dans une action juste; le principe de dévouement n'a pu m'apparaître que dans une circonstance qui aura réclamé un sacrifice de ma part. Le devoir général a donc pour antécédent chronologique le devoir particulier.

D'une autre part, n'est-il pas vrai que le devoir particulier suppose le devoir général, à peu près comme la conséquence implique le principe? Je dois rendre à chacun ce qui lui appartient: pourquoi? Parce que cela est juste. Je dois servir ma patrie: pourquoi? Parce que cela est juste. Je dois honorer mes parents, rester fidèle à mes amis, toujours parce que cela est juste. La formule générale: Il faut faire ce qui est

juste, est donc le principe, la raison de tout devoir particulier; à ce titre, elle en est l'origine logique. Il y a plus : que l'on ne croie pas que je comprenne clairement un devoir particulier avant d'avoir quelque sentiment du principe même du devoir. Tout cas particulier de devoir ne peut être, jusqu'à ce que le principe du devoir y soit descendu, qu'une occasion, une matière fournie au devoir : c'est en vertu de ce principe seulement que le fait se transforme en devoir. Tout devoir particulier renferme implicitement un fait et un principe : le fait, c'est la matière du devoir; le principe, c'est le devoir même. Quand je dis : Je dois obéir aux lois, j'énonce deux propositions dans une. Ces deux propositions sont : Je dois faire ce qui est juste, c'est-à-dire obéir aux lois; je dois faire ce qui est juste, principe du devoir; obéir aux lois, matière du devoir seulement. Il en est de même de tout devoir particulier; il renferme toujours un fait et un principe. Le fait est divers à l'infini; le principe est un. Le fait varie selon les temps, les lieux, le génie des peuples; le principe reste le même; il passe d'une forme à l'autre, retirant à celle-ci pour communiquer à celle-là la vertu qui en fait un devoir. Il y a certaines formes sous lesquelles le devoir aime à se produire et qu'il n'abandonne qu'à regret; il en est d'autres qu'il quitte, après y avoir fait un court séjour, jamais il ne s'unit à la forme au point de s'y personnifier. Voilà ce qui explique les progrès de la loi morale dans l'humanité, et comment elle conserve son principe à travers les

formes les plus diverses. Et en effet, il n'y a qu'une manière de changer pour la loi morale ; comme elle a un caractère absolu, être, pour elle, c'est être immuable : elle peut donc changer dans sa forme, jamais dans son principe. L'histoire est pleine de ces transformations ; elle nous montre comment la loi morale se renouvelle en dépouillant sa vieille forme pour en revêtir une nouvelle. Qui ne sait, peuple ou individu, quel douloureux effort nous coûte cette transition nécessaire ? Combien de grands esprits, combien de nobles cœurs ont résisté dans tous les temps à ces révolutions qui emportent les vieilles vertus et les vieux autels ! Caton avait identifié le devoir avec la loi républicaine ; la république succombe, et Caton se déchire les entrailles. Assurément ce suicide mérite notre respect ; mais je ne crains pas de le dire, ce grand citoyen a moins bien compris le devoir que le Romain obscur qui, après avoir couvert la république de son corps tant que dura la bataille, se résigna à la tyrannie, et voulut servir sa patrie, même sous la domination des Césars.

Le principe du devoir préexiste dans l'âme de l'homme à toute application ; mais il y sommeille, jusqu'à ce qu'un fait extérieur l'excite et le provoque à une manifestation précise et positive. Ce fait ne l'engendre pas, puisqu'il le trouve à l'état de germe dans le cœur ; mais sans ce fait le principe dormirait à tout jamais dans les profondeurs de la conscience. Et même, après une première manifestation, si le fait vient à

disparaître, le principe rentre dans son obscurité et attend une nouvelle occasion pour se produire. Il faut à l'esprit du temps et des efforts pour traduire ce principe tout instinctif en une formule qui en exprime l'essence pure, c'est-à-dire le devoir considéré à part de toutes ses applications. Il nous resterait donc à savoir comment il parvient à cette formule et comment s'opère la transition du concret à l'abstrait, du primitif à l'actuel. Si nous y réussissons, nous aurons embrassé les diverses phases que parcourt la pensée morale dans son développement.

Comment l'esprit passe-t-il du concret à l'abstrait? Par l'abstraction, qui brise le concret et en tire la notion abstraite. Mais il y a deux manières d'abstraire, l'une qui ne permet d'arriver à la vérité générale que par une série d'observations et de comparaisons; l'autre qui consiste à s'élever brusquement, et à l'aide d'un seul fait, au principe. A la première, on donne le nom d'*abstraction comparative*, à la seconde le nom d'*abstraction immédiate*. Par laquelle de ces deux abstractions l'esprit s'élève-t-il à l'idée générale de devoir?

Nous devons un très-grand nombre de vérités générales à l'abstraction comparative; nous lui devons toutes les lois empiriques. Mais il est certaines vérités auxquelles il est impossible de supposer que l'esprit soit parvenu au moyen de ce procédé. Ainsi, il est évident que, pour pouvoir affirmer que le tout est plus grand que la partie, il ne m'a point fallu parcourir et com-

parer un grand nombre de cas. L'observation d'un *seul* phénomène a suffi à ma raison pour concevoir que le tout est plus grand que la partie ; je dis *concevoir*, et non pas *conclure*, car un seul fait ne fournit pas une matière suffisante à la conclusion, surtout à une conclusion certaine. De même, une seule observation me conduit à affirmer que tout fait a une cause. Je pourrais répéter la même expérience sur toutes les vérités générales qu'on nomme axiomes, et j'arriverais au même résultat. Je n'insiste pas, je fais seulement remarquer qu'ici l'abstraction, pour être immédiate, n'en est pas moins sûre. Lorsque, sur un seul fait, j'affirme que tout phénomène a une cause, peut-on m'arrêter en me disant que je n'ai pas le droit de passer si vite à la vérité générale ; que, pour être bien sûr que tout fait a une cause, je devrais attendre que l'expérience m'eût montré un grand nombre de cas où se révèle la relation de l'effet à la cause ? Non certainement. Personne ne songera à mettre en doute mon affirmation. La raison de cette absolue certitude est que je juge nécessairement que tout fait suppose une cause. Quand j'affirme que telle chose que je n'ai pas vue est vraie, on peut douter de mon jugement, surtout s'il n'est pas fondé sur de nombreux antécédents ; mais quand je dis que telle chose est nécessairement vraie, mon affirmation n'a pas moins d'autorité que si je l'avais vue.

Appliquons cette théorie à la question morale. Comment l'esprit passe-t-il du devoir particulier au devoir général ? Est-ce par une abstraction immédiate ou com-

parative? Ai-je besoin de connaître un grand nombre de devoirs pour comprendre et croire que tout devoir est obligatoire? Non, sans doute, l'expérience d'un seul devoir suffit. La croyance au principe du devoir est nécessaire, ce qui fait qu'elle n'est pas susceptible de degrés, et ne peut devenir plus forte ou plus faible, selon le plus ou moins grand nombre de devoirs que j'ai pratiqués. A aucune époque de ma vie je n'arrive à connaître la liste complète de mes devoirs; chaque jour m'en révèle un nouveau : or ce nouveau devoir ne complète ni ne fortifie ma croyance au principe même du devoir. Cela vient, encore une fois, de ce que le devoir général n'est pas simplement la collection des devoirs particuliers; ce n'est pas un fait général dans lequel viennent se réunir tous les faits individuels, c'est un principe. Voilà pourquoi il comprend tous les devoirs réels et possibles, et les domine avec une égale autorité; voilà pourquoi aussi la formule du devoir général, quelque haute qu'elle soit, se retrouve au fond de tous les cœurs; il n'est pas besoin de science pour que chacun se dise : Fais ce que dois, advienne que pourra; la conscience suffit.

Maintenant que nous avons indiqué l'origine et les rapports des deux idées du devoir particulier et du devoir général, et montré par conséquent comment la morale générale se rattache à la morale particulière, nous allons aborder l'analyse et la critique de Saint-Lambert.

L'ouvrage de Saint-Lambert est précédé d'un dis-

cours préliminaire dans lequel l'auteur traite des progrès de la philosophie morale, et en passe rapidement en revue les divers systèmes. Rien de plus incom-complet et de plus superficiel que ce tableau. Pythagore, Socrate, Platon, les stoïciens, le christianisme, n'y figurent que pour mémoire, et leurs doctrines sont traitées avec tout le mépris que méritent de vaines abstractions. La vraie morale est tout entière, suivant Saint-Lambert, dans Épicure, dans Locke et dans Helvétius. Vient ensuite une courte analyse de l'homme, où il reproduit, en les exagérant, les principes de Condillac et d'Helvétius; puis une analyse de la femme, spirituelle et délicate, mais superficielle. L'ouvrage continue par trois mémoires consacrés à définir et à développer quelques vues générales sur le secret de rendre les peuples heureux et dociles au joug des lois. Vient enfin, pour terminer, le célèbre *Catéchisme universel:* l'auteur y traite d'abord de la morale en général, du bien, du bonheur, des passions; il énumère ensuite les principaux devoirs de l'homme. Cette dernière partie sera particulièrement l'objet de notre critique. Toutefois, comme nous avons rencontré dans sa doctrine générale des principes que nous n'avions pas encore eu l'occasion d'apprécier, nous insisterons sur quelques propositions préliminaires.

Saint-Lambert n'a pas fait un traité régulier et didactique à l'exemple de Condillac et d'Helvétius; il a voulu dissimuler l'austère gravité des idées philosophiques sous la forme légère du roman et de l'allégorie.

Cette prétention a fait que, sans beaucoup gagner en intérêt, son livre a perdu en vigueur et précision.

Il débute dans son analyse de l'homme par un chapitre dont la force et la concision rappellent Montesquieu. « L'homme, en entrant dans le monde, n'est qu'une masse organisée et sensible. Il reçoit de tout ce qui l'environne et de ses besoins cet esprit qui sera peut-être celui d'un Locke ou d'un Montesquieu, ce génie qui maîtrisera les éléments et mesurera les cieux. L'homme est sensible au plaisir et à la douleur; ses sentiments sont la source de ses connaissances et de ses actions. Plaisir, douleur, voilà ses maîtres, et l'emploi de sa vie sera d'éviter l'un et de chercher l'autre. » Et ailleurs: « Les premiers objets qui ont frappé nos sens nous ont donné nos premières idées, et nos besoins nous y ont fait faire attention. Ces idées répétées et de nouveaux besoins nous ont fait naître nos sentiments et nos pensées. C'est ainsi que la nature a créé notre âme. »

Tout ce passage est curieux, en ce qu'il est la formule la plus nette et la plus hardie du matérialisme, tel qu'il devait sortir de la doctrine de la sensation. Je me propose de réfuter rapidement ce système, et surtout de montrer ce qui lui manque pour être l'expression du matérialisme absolu.

Selon Saint-Lambert, l'homme est tout entier dans le corps. L'âme est un mot dont on se sert, dont se sert l'auteur lui-même, sans y attacher un sens précis. Si on entend par là un principe distinct et séparé du corps,

l'âme n'est qu'une abstraction chimérique ; elle n'est pas sans doute simplement la réunion des organes corporels ; mais elle est ce qui résulte de l'action réciproque de ces divers organes, elle est la vie même. En définitive, tout se réduit donc au corps, mais au corps organisé et animé. La doctrine que j'expose ici ne s'inquiète pas de savoir ce qui constitue cette masse organisée qu'on appelle le corps, si elle se réduit à de pures molécules matérielles, ou si elle se compose à la fois de matière et de forces sans lesquelles il serait impossible d'expliquer la vie. Elle ne recherche pas quelle est la nature, le nombre et le rôle de ces forces, si elles sont purement mécaniques, ou mécaniques et végétales, ou mécaniques, végétales et animales, de telle sorte que chaque force particulière ait sa fonction propre dans la vie générale. Cette doctrine, en un mot, n'entre pas dans l'analyse du corps ; elle ne descend pas jusqu'aux derniers éléments et aux principes mêmes de l'organisation ; elle prend le corps tel que la réalité le lui donne, organisé et vivant, et elle dit : Voilà l'homme tout entier.

Assurément un pareil matérialisme est déjà une profonde erreur. Car nier l'âme comme principe indépendant du corps, comme force distincte des forces organiques, c'est détruire l'unité, la liberté, la spontanéité de l'être humain. C'est réduire la science à l'impossibilité d'expliquer tout un ordre de phénomènes, les phénomènes moraux ; et comme il est dans l'esprit humain de nier ce qu'il ne peut expliquer, c'est le con-

damner par cela même à nier tous ces faits. Je ne veux point engager une polémique contre cette doctrine, que l'on a tant de fois réfutée; je la laisse se débattre contre les faits qui démontrent sans réplique l'influence du moral sur le physique, et j'attends qu'elle explique cette influence, sans avoir besoin de recourir à un principe distinct et séparé du corps. J'insiste seulement sur un point qui n'a pas été assez remarqué.

Ce matérialisme, quand on y regarde de plus près, laisse apercevoir un défaut de rigueur. Il cache dans son sein un germe de spiritualisme, qui, bien constaté par des adversaires habiles, finirait par le ruiner, Vous réduisez l'homme, pourrait-on dire à Saint-Lambert, à n'être qu'une masse organisée, et vous en concluez qu'il est pure matière. Mais entre le corps organisé et la matière simple il y a un abîme. Le corps organisé suppose comme principe de formation une matière sans doute, mais aussi une force, dans le minéral une force purement mécanique qui agrége les molécules; dans le végétal, une force plus riche et plus puissante qui assimile les substances étrangères à la substance du corps; dans l'animal, une force encore supérieure, principe de sentiment, d'activité et même d'intelligence pour les êtres qui en sont doués. Vous voyez donc bien que la force coexiste à la matière dans toute organisation; vous reconnaissez donc implicitement des forces, puisque le point de départ de votre matérialisme n'est pas la simple molécule matérielle, mais une masse organisée; et si vous reconnaissez

des forces, vous n'êtes plus matérialiste ; vous inclinez vers un spiritualisme timide et inconséquent; vous y inclinez, quoi que vous puissiez dire, par une nécessité logique. Vous avez franchi l'abîme qui sépare la matière de la force ; il ne serait plus difficile de vous conduire jusqu'à l'esprit ; car de la force à l'âme, de l'âme à l'esprit, la transition est légère.

Voilà pour la nature de l'homme. Saint-Lambert s'occupe ensuite de sa destinée et de ses devoirs : comme Helvétius, il établit que l'homme étant un être sensible n'a d'autre destinée que le plaisir, d'autre devoir que de faire ce qui peut le rendre heureux. Seulement il y a une vraie et une fausse manière d'entendre le bonheur : c'est de là que vient la différence de conduite et le bien et le mal parmi les hommes. Nous citerons seulement les propositions où Saint-Lambert nous a paru développer sous un point de vue nouveau la doctrine de l'intérêt. Écoutons-le définir la conscience : « C'est le sentiment triste ou agréable que nous éprouvons, d'après le jugement que nous portons de nos actions. Puis qu'elle est l'effet du jugement que nous portons de nos actions, et que l'opinion dicte souvent nos jugements, il s'ensuit que les actions que nous nous reprochons le plus sont celles que l'opinion condamne, et que nous nous reprochons rarement celles qu'elle ne condamne pas. On ne peut pas nier qu'en effet l'opinion change quelquefois en crimes des fautes légères, et qu'elle exagère le remords. » Jusque-là la définition est assez vraie ; mais voici qui la gâte

entièrement. « Cependant, il est très-vrai qu'indépendamment de l'opinion, la conscience nous reproche celles de nos actions qui pourraient avoir pour nous des suites fâcheuses. Elle n'est guère, dans l'enfance, que la crainte du fouet ou l'espérance des dragées; et, dans tous les âges, elle n'est guère que la prévoyance des chagrins qui suivront nos fautes, ou l'espérance du prix attaché à nos vertus. L'homme qui pense que ses imperfections seront impunies s'en permet beaucoup : un despote, entouré de flatteurs qui le préservent du sentiment de la honte et le rassurent sur les dispositions de son peuple, enlève sans honte et sans remords les femmes et les propriétés de ses sujets ; un jeune homme entouré de parents coupables à qui tout réussit a de la peine à se faire une conscience. »

On voit que Saint-Lambert fait de l'opinion générale le guide de la conscience, et par suite la mesure absolue de la qualité morale de nos actions. Il a choisi là, il faut en convenir, un guide bien peu sûr pour la conscience, et une mesure bien variable de la moralité humaine : l'opinion n'est pas toujours facile à constater, et sur bien des points de morale elle se tait ; pourtant je conçois qu'elle puisse servir de règle dans les cas où l'autorité de l'évidence nous manque. Mais partout où l'évidence se montre, qu'avons-nous besoin de l'opinion ?

Il y a dans le passage que nous avons cité une erreur bien plus grave. « L'homme qui pense, dit Saint-Lambert, que ses imperfections seront impunies s'en

permet beaucoup. » Il n'est pas question de savoir si la certitude ou l'espoir de l'impunité dispose à faire le mal, nous ne voyons que trop que telle est la faiblesse de la nature humaine; mais nous demandons si, quand l'homme fait le mal, dans l'espoir d'échapper à une peine, il parvient à étouffer ses remords? Or il est évident que le coupable ne trompe point sa conscience aussi facilement que la surveillance des lois. Il n'est pas vrai, comme le soutient Saint-Lambert, que le jeune homme entouré de parents coupables à qui tout réussit ait de la peine à se faire une conscience.

En outre, Saint-Lambert se borne à prétendre que l'opinion dicte souvent nos jugements. Elle ne les dicte donc pas toujours ; et, quand elle ne les dicte pas, quel moyen nous reste-t-il de distinguer le bien du mal? La conscience ne peut suppléer à l'opinion, car la conscience, d'après l'auteur, n'est que l'écho dans la sensibilité du jugement porté par la raison, et Saint-Lambert nous a dit que la raison n'avait d'autre guide que l'opinion.

Enfin, et ceci est autrement grave, Saint-Lambert fait de l'opinion non-seulement la mesure, mais encore le principe de la moralité de nos actes : par conséquent, une action est bonne ou mauvaise par cela même que l'opinion publique l'approuve ou la blâme; elle est indifférente si l'opinion ne prononce pas. Est-il besoin de faire observer que l'opinion juge jusqu'à un certain point du bien et du mal, mais qu'elle ne constitue ni l'un ni l'autre.

Passons au catéchisme. Saint-Lambert y énumère nos devoirs envers nous-mêmes, envers la famille, envers la société. Il oublie les devoirs religieux, et le nom de Dieu n'est pas prononcé dans un catéchisme destiné à l'éducation. La forme de ce catéchisme laisse d'ailleurs à désirer : il n'a ni la simplicité qui convient à un catéchisme, ni la sévère précision qu'exige un traité scientifique. Si Saint-Lambert voulait mettre son livre à la portée des intelligences faibles, pourquoi a-t-il procédé par définitions? La définition, source de lumière pour l'esprit quand il est parvenu à un certain degré de force, ne laisse que trouble et qu'obscurité dans l'intelligence des enfants; l'abstrait est le principe de toute définition : or l'enfance ne saisit point la vérité sous la forme abstraite; pour qu'elle la comprenne, il faut qu'on la lui montre en images et en exemples. D'un autre côté, si Saint-Lambert voulait conserver sous des formes populaires la rigueur scientifique, il devait d'abord rattacher tous les devoirs qu'il énumère à une formule générale, et définir ensuite plus exactement chaque devoir. Puisqu'il avait la prétention de faire un catéchisme de raison, et pour la raison, il devait s'efforcer de réunir toutes les pratiques morales en un système; il leur aurait donné par là un caractère rationnel. Mais entrons un peu dans l'analyse de ce catéchisme.

Devoirs de l'homme envers lui-même. « Si tu vivais seul, dans une île abandonnée, l'amour-propre t'ordonnerait d'exercer tes membres pour conserver tes

forces, et rester en état de te défendre contre les animaux, ou d'en faire ta proie.

« Tu choisirais d'abord des aliments agréables, et bientôt tu choisirais des aliments sains, parce que tu craindrais des plaisirs qui seraient suivis de la douleur.

« Si tu te livrais imprudemment à ces plaisirs, tu aurais une conscience qui te dirait que tu fais ton mal, et tu serais affligé.

« Si tu prenais l'habitude d'agir sans réfléchir, tu aurais à craindre toute la nature et toi, et tu ne goûterais pas le repos.

« Si tu sentais que tu as perfectionné ta raison assez pour distinguer ce qui serait utile ou dangereux pour toi, tu serais content de toi. »

Quoi ! tous nos devoirs envers nous-mêmes se réduisent à faire tout ce qui contribue à notre bonheur! Mais n'y a-t-il donc que le sentiment de l'utile, même pour l'homme qui vit dans la solitude? Au-dessus de ce sentiment, n'y a-t-il pas le sentiment de notre dignité personnelle, et surtout le sentiment de l'ordre et du bien? Je puis être tempérant, courageux, actif, prudent, dans le but de faire mon bonheur; mais, en ce cas, je sais que je n'ai point obéi à un devoir. Je l'ai fait par convenance personnelle, et non par obligation, car nul n'est obligé à faire son propre bonheur. Mais je puis aussi faire preuve de tempérance, de courage, d'activité, de prudence, parce que toutes ces choses sont conformes à l'ordre et au bien ; dès lors, j'y vois

autant de devoirs à remplir. Dans le système de Saint-Lambert, la morale individuelle ne renferme pas un seul précepte obligatoire.

Devoirs envers les hommes. « Êtes-vous jeune ou vieux, riche ou pauvre, puissant ou faible, ignorant ou éclairé ? Mortel ! vous devez à tous les mortels d'être juste.

« Vous désirez qu'ils ne vous offensent ni dans vos biens, ni dans votre personne, ni dans votre honneur; respectez donc leurs biens, leur personne, leur honneur. »

Ainsi Saint-Lambert définit la justice une disposition à se conduire envers les autres comme nous désirons qu'ils se conduisent envers nous. Cette définition est juste, mais elle ne va pas au fond des choses. Pourquoi, en effet, ai-je le devoir de faire aux autres ce que je désirerais qu'ils me fissent ? Il me semble que ce devoir n'existe pas d'un être à un être d'une nature différente, par exemple, d'une personne à une chose. La justice est fondée sur une équation ; toute équation suppose l'égalité absolue des deux termes. La justice n'existe donc qu'entre égaux : elle doit régner parmi les hommes, parce que tous les hommes sont égaux. Mais en quoi consiste cette égalité ? Les hommes ne sont égaux ni en force, ni en intelligence, ni en vertu ; mais ils sont égaux en liberté. Or la liberté n'est pas un pur accident de la nature humaine, elle en est le fond même ; elle est l'homme tout entier. Ainsi, de l'identité de liberté naît l'égalité, et de

l'égalité sort la justice. Faute d'être appuyée sur ce principe, la définition de Saint-Lambert est arbitraire.

Mais cela ne suffit pas encore pour que la définition de la justice soit absolument vraie. Il n'y a de justice qu'entre égaux ; mais toute réciprocité de désir ou de volonté entre égaux ne constitue pas un devoir de justice. Je puis, dans un moment de délire, désirer que mon voisin me donne la mort : est-ce une raison pour me croire obligé à le faire mourir s'il le demande? Assurément la justice ne m'obligerait point à commettre un meurtre ; tout au contraire, elle me le défendrait. Pourquoi cela? Parce que là où n'est plus la raison, la justice cesse. Oui, sans doute, il y a obligation pour moi à faire aux autres ce que je voudrais qu'ils fissent à mon égard, mais à la condition que ma volonté soit raisonnable. Si elle est aveugle, si elle pousse ma main à une action désastreuse, non-seulement je ne suis point obligé à faire aux autres ce que je voudrais qu'ils me fissent, mais je suis obligé à ne point le faire. En définitive, nul n'est obligé à faire que ce qui est ou ce qui paraît conforme à la raison. Peu importe que nos semblables et nous-mêmes ayons tel désir ou telle volonté, nous ne devons consulter avant d'agir que la raison. Si nous nous croyions toujours obligés à faire ce que nous désirons des autres dans notre faiblesse ou dans notre aveuglement, que de maux nous pourrions leur causer!

Nous nous bornerons à cette critique du principe du

catéchisme universel. C'était la seule partie qui appelât une réfutation. Quant aux devoirs même dont ce livre contient l'énumération, il est impossible de les contester. Ce catéchisme de Saint-Lambert ne consacre pas des devoirs nouveaux ; il reproduit les prescriptions de toute science morale : la seule chose nouvelle est le principe auquel il la rapporte. C'est ce principe seul que nous avons dû attaquer. Notre auteur recommande la vertu comme l'avait fait Helvétius, comme l'ont fait tous les moralistes, à quelque école qu'ils appartiennent ; mais il la recommande au nom de l'intérêt. Il faut même convenir qu'il a compris dans son catéchisme des devoirs que la morale de l'intérêt n'avait jamais acceptés jusqu'à lui. Elle est de Saint-Lambert cette belle parole : « Servez l'homme dans celui dont vous ne pouvez aimer la personne. »

SIXIÈME LEÇON.

Hobbes.— Droit naturel exposé dans le livre *Du Citoyen*.— Hypothèse de l'état de nature.— Droit de tous sur tout.— Guerre universelle.— Nécessité du despotisme.— Droit absolu du plus fort.— Réfutation.— Que Hobbes a eu tort de débuter par la question de l'origine historique du droit, et pourquoi.— Dictinction de l'origine logique et de l'origine historique du droit.— Fausse origine historique. — Que l'homme est essentiellement sociable, quoi qu'en ait dit Hobbes.

Notre but, dans ce cours, a été de suivre dans ses développements, la philosophie de la sensation, depuis les premiers principes de la métaphysique jusqu'aux dernières conséquences de la morale et de la politique. Locke, Condillac, Helvétius, Saint-Lambert, représentent différentes phases de ce grand mouvement. Locke a posé le principe de la sensation; Condillac l'a démontré avec plus de rigueur et énoncé avec plus de précision; Helvétius en a tiré les maximes de la morale générale; Saint-Lambert en a déduit les règles de la morale particulière. Restait donc, pour que la philosophie de la sensation eût achevé son mouvement, qu'elle passât dans le droit civil et dans le droit politique. Elle commençait à entrer dans cette dernière période de son développement lorsque la révolution française suspendit brusquement son cours. Ce grand

événement, qui agita et changea le monde, n'était pas étranger à la philosophie de la sensation. C'est elle-même qui l'avait produit ; mais comme elle ne l'avait produit qu'avec le concours des passions populaires, elle dut en céder la direction à cette autre puissance. Quand le calme revint, la philosophie de la sensation renoua la chaîne des traditions, et continua son cours avec un nouvel éclat. Elle eut pour organes dans le droit civil et dans le droit pénal le célèbre Bentham, et dans le droit politique notre compatriote Destutt-Tracy. Il ne nous appartient pas, à nous, les représentants d'une autre philosophie, d'engager une polémique contre d'illustres adversaires que l'âge a désarmés. C'est dans l'histoire que nous chercherons une doctrine politique engendrée du principe de la sensation. Ce principe, en effet, n'est pas né d'hier ; déjà il s'était produit avec éclat avant le XVIIIe siècle ; déjà il s'était rencontré un homme qui en avait déduit les conséquences sociales et politiques avec une rare intrépidité. Le livre *Du Citoyen*, le traité *de l'Empire*, émanent de l'esprit qui a engendré la métaphysique de Condillac et la morale d'Helvétius. L'analyse et la critique de ces deux monuments rentrent donc dans l'histoire de la philosophie de la sensation.

Toute philosophie de la sensation nie la liberté et les droits de l'homme ; elle aboutit donc nécessairement au despotisme, quelle qu'en soit la forme, monarchique, aristocratique ou démocratique. Hobbes avait vécu au milieu des tempêtes politiques, il avait

vu sa patrie déchirée par la guerre civile; il était sorti de ce spectacle saisi de tristesse et de pitié. Pour guérir la société de l'anarchie, il ne trouva d'autre remède que le pouvoir absolu d'un seul homme. C'est à la philosophie de la sensation qu'il dut sa doctrine du pouvoir absolu; c'est l'expérience de la guerre civile qui le fit songer à remettre ce pouvoir entre les mains d'un seul.

Hobbes a posé les principes du droit civil dans le traité *Du Citoyen;* dans le livre *de l'Empire,* il a établi les principes du droit politique.

Analyse du traité *Du Citoyen.* Le droit civil n'est que le droit naturel écrit; nous en retrouvons la formule, soit dans les codes, soit dans les traditions, soit dans les mœurs de toute société. Partout, et sous toutes les formes, il est prescrit de respecter la personne d'autrui, sa propriété, son travail; partout on a consacré le droit de donation, de transmission héréditaire. Mais tandis que le légiste s'enferme dans la lettre de la loi, tandis que le jurisconsulte se contente d'en pénétrer l'esprit, le philosophe en recherche l'origine. C'est ce qu'a fait Hobbes dans les premières pages de son livre.

Le principe d'où dérive toute sa doctrine sur le droit civil est la définition de l'homme. Hobbes compose l'entendement de trois facultés, le sens, l'imagination et la raison. L'imagination n'est que le souvenir de la perception sensible; la raison n'est que le raisonnement opérant sur les données de la perception et de

l'imagination. Quant aux facultés actives, Hobbes ne reconnaît que des besoins et des désirs : ce qu'on appelle la volonté n'est que le dernier désir ; le but de tous les besoins et de tous les désirs de l'homme est le plaisir ; le plaisir est donc sa vraie destinée et sa loi unique, principe de tous ses droits et de tous ses devoirs. Cela posé, voyons comment Hobbes en déduit une théorie du droit civil.

« La plupart de ceux qui ont écrit touchant les républiques supposent ou demandent, comme une chose qui ne doit pas leur être refusée, que l'homme est un animal politique, ζῶον παλιτικὸν selon le langage des Grecs, né avec une certaine disposition naturelle à la société. Sur ce fondement-là, ils bâtissent la doctrine civile ; de sorte que, pour la conservation de la paix et pour la conduite de tout le genre humain, il ne faut plus rien, sinon que les hommes s'accordent et conviennent de l'observation de certaines parties et conditions, auxquelles alors ils donnent le titre de lois. Cet axiome, quoique reçu si communément, ne laisse pas d'être faux, et l'erreur vient d'une trop légère contemplation de la nature humaine. Car si l'on considère de plus près les causes pour lesquelles les hommes s'assemblent et se plaisent à une mutuelle société, il apparaîtra bientôt que cela n'arrive que par accident, et non par une disposition nécessaire de la nature. » Et la raison que Hobbes en donne, c'est que ce n'est pas pour le bien des autres, mais pour le sien propre, que chacun s'associe. « C'est une chose tout

avérée, dit-il, en terminant sa démonstration, que l'origine des plus grandes et des plus durables sociétés ne vient point d'une réciproque bienveillance que les hommes se portent, mais d'une crainte mutuelle qu'ils ont les uns des autres. »

Et d'où vient cette crainte? « La cause de la crainte mutuelle dépend en partie de l'égalité naturelle de tous les hommes, en partie de la réciproque volonté qu'ils ont de nuire, ce qui fait que nous ne pouvons attendre des autres ni nous procurer à nous-mêmes quelque sûreté; car si nous considérons les hommes faits, et prenons garde à la fragilité de la structure du corps humain (sous les ruines duquel toutes les facultés, la force et la sagesse qui nous accompagnent demeurent accablées), et combien aisé il est au plus faible de tuer l'homme du monde le plus robuste, il ne nous restera point de sujet de nous fier à nos forces, comme si la nature nous avait donné par là quelque supériorité sur les autres : ceux-là sont égaux, qui peuvent choses égales. Or ceux qui peuvent ce qu'il y a de plus grand et de pire, à savoir ôter la vie, peuvent choses égales. Tous les hommes sont donc naturellement égaux; l'inégalité qui règne maintenant a été introduite par la loi civile. » Nous venons de voir qu'outre l'égalité naturelle, Hobbes assigne encore pour cause à la crainte mutuelle que s'inspirent les hommes la volonté réciproque de nuire. Voici comment il explique cette volonté : « La volonté de nuire en l'état de nature ne procède pas toujours d'une même

cause, et n'est pas toujours également blâmable ; il y en a qui, reconnaissant notre égalité naturelle, permettent aux autres tout ce qu'ils se permettent à eux-mêmes, et c'est là vraiment un effet de modestie et de véritable estimation de ses forces ; il y en a d'autres qui, s'attribuant une certaine supériorité, veulent que tout leur soit permis, et que tout l'honneur leur appartienne, en quoi ils font paraître leur arrogance : en ceux-ci donc la volonté de nuire naît d'une vaine gloire et d'une fausse estimation de ses forces ; en ceux-là elle procède d'une nécessité inévitable de défendre son bien et sa liberté contre l'insolence de ces derniers. » Ainsi, dans la doctrine de Hobbes, la nature appelle tous les hommes au combat, les bons comme les méchants, les méchants pour attaquer, les bons pour se défendre. « Parmi tant de dangers, auxquels les désirs naturels des hommes nous exposent tous les jours, il ne faut pas trouver étrange que nous nous tenions sur nos gardes, et nous en usons malgré nous de la sorte ; il n'y a aucun de nous qui ne se porte à désirer ce qui lui semble bon, et à éviter ce qui lui semble mauvais, surtout à fuir le pire de tous les maux de la nature, qui sans doute est la mort. Cette inclination ne nous est pas moins naturelle qu'à une pierre celle d'aller au centre lorsqu'elle n'est pas retenue ; il n'y a donc rien à blâmer ni à reprendre, il ne se fait rien contre l'usage de la droite raison ; lorsque par toutes sortes de moyens on travaille à sa conservation propre, on défend son corps de la mort et des douleurs qui la

précèdent : or, tous avouent que ce qui n'est pas contre la droite raison est juste et fait à très-bon droit. »

Après avoir établi la légitimité du but, qui est la conservation, Hobbes, toujours entraîné par la logique, démontre la légitimité des moyens. « Ce serait en vain, dit-il, qu'on aurait droit de tendre à une fin si on n'avait aussi le droit d'employer tous les moyens nécessaires pour y parvenir; il s'ensuit que, puisque chacun a droit de travailler à sa conservation, il a pareillement droit d'user de tous les moyens et de faire toutes les choses sans lesquelles il ne se pourrait point conserver. »

Le droit des moyens accordé, Hobbes démontre que c'est à celui du salut duquel il s'agit de juger de la nécessité des moyens. « Si c'est une chose qui choque la droite raison que je juge du danger qui me menace, établissez-en donc juge quelque autre. Cela étant, puisqu'un autre entreprend de juger de ce qui me regarde, pourquoi, par la même raison et selon l'égalité naturelle qui est entre nous, ne jugerai-je point réciproquement de ce qui le touche? Je me trouve donc fondé en la droite raison, c'est-à-dire dans le droit de nature, si j'entreprends de juger de son opinion, d'examiner combien il importe que je la suive à ma conservation. »

Voilà donc trois principes clairement démontrés :

Tous ont droit sur tout par suite de l'égalité naturelle qui règne entre eux.

Tous ont un égal besoin de faire valoir ce droit nécessaire à la conservation de chacun.

Chacun est juge de la convenance des moyens à employer pour atteindre ce but.

De là résulte la nécessité de la guerre, d'une guerre universelle et indestructible. « L'état naturel des hommes, dit Hobbes, avant qu'ils eussent formé des sociétés, était une guerre perpétuelle, et non-seulement cela, mais une guerre de tous contre tous. »

Hobbes démontre sans peine qu'un pareil état est intolérable. « Il est aisé de juger combien la guerre est mal propre à la conservation du genre humain, ou même de quelque homme que ce soit en particulier. Mais cette guerre doit être naturellement d'une éternelle durée, en laquelle il n'y a pas à espérer, à cause le l'égalité des combattants, qu'aucune victoire la finisse ; car les vainqueurs se trouvent toujours enveloppés dans de nouveaux dangers, et c'est une merveille de voir mourir un vaillant homme chargé d'années et accablé de vieillesse. »

Il conclut, avec raison, qu'il faut sortir de cet état, qu'il faut en sortir à tout prix, et, pour en fournir les moyens, il consacre le droit de conquête et de servitude. « On cherche des compagnons, qu'on s'associe de vive force ou par leur consentement. La première façon s'exerce quand le vainqueur contraint le vaincu à le servir par la crainte de la mort ou par les chaînes dont il le lie. La dernière se pratique lorsqu'il se fait une alliance pour le mutuel besoin que les parties ont

l'une de l'autre, d'une volonté franche et sans souffrir de contrainte. Le vainqueur a droit de contraindre le vaincu, et le plus fort d'obliger le plus faible, s'il n'aime mieux perdre la vie, à lui donner des assurances pour l'avenir qu'il se tiendra dans l'obéissance. »

Hobbes passe de là aux précautions que doit prendre nécessairement le vainqueur envers le vaincu, le plus fort envers le plus faible. Ces précautions sont indispensables, car le droit de se protéger vient du danger que l'on court. Ce danger vient du sentiment que tous conservent de l'égalité qui est entre tous. Or, dès que le vaincu, ou le plus faible, pourrait se venger du vainqueur, il le ferait en vertu de ce sentiment d'égalité, s'il n'était lié d'avance par les précautions de ses adversaires.

La conclusion définitive de tous ces raisonnements est que, « dans l'état naturel des hommes, une puissance assurée, et qui ne souffre point de résistance, confère le droit de régner et de commander à ceux qui ne peuvent pas résister; de sorte que la toute-puissance possède immédiatement et essentiellement le droit de faire tout ce que bon lui semble. »

Toutes ces propositions forment, par un enchaînement rigoureux, un raisonnement auquel il est impossible de répondre si on accepte les prémisses. La société a commencé par la guerre de tous contre tous; la guerre est le plus grand des maux; le seul remède efficace est le pouvoir absolu; plus ce pouvoir est fort, mieux l'ordre

st assuré, et avec l'ordre le bonheur de la société; on ne saurait donc trop armer le pouvoir.

Telle est la substance des idées contenues dans le premier chapitre du livre *Du Citoyen*. Hobbes y établit, comme on voit, les principes du droit civil et du droit politique. Avant de passer à l'analyse du deuxième chapitre, qui est consacré au développement des conséquences, il convient d'apprécier la théorie générale du philosophe anglais. Nous aurons donc à examiner les trois propositions suivantes, dans lesquelles se résume cette théorie :

Est-il d'une bonne méthode de remonter à l'état de nature pour y trouver l'origine du droit civil et du droit politique, au lieu de la chercher dans l'état social proprement dit?

L'hypothèse de l'état de nature a-t-elle conduit Hobbes à la vraie origine du droit?

La société est-elle le résultat d'un accident, ainsi que le prétend Hobbes, ou bien n'est-elle pas plutôt naturelle et essentielle à l'homme?

Les questions d'origine ont un vif attrait pour l'esprit humain. L'ancienne philosophie de la nature négligeait l'observation des phénomènes et des lois du monde matériel pour se préoccuper de son origine. La philosophie de l'esprit a aussi fort longtemps recherché l'état primitif de nos idées avant d'en étudier l'état actuel. Enfin, dans la science politique, la question de l'origine a attiré tout d'abord l'attention des publicistes; ils ont demandé quels ont été les droits et la

condition de l'homme avant l'établissement de la société, au lieu d'étudier sérieusement l'homme sous la seule forme qu'il présente à l'observateur, sous la forme sociale, et de chercher dans cet état même l'origine de ses droits et de ses devoirs. Était-ce procéder rationnellement ? Non : le résultat prouve le contraire. Je ne conteste pas l'intérêt ni même l'importance des recherches sur l'origine ; elles ont leur place dans la science, mais elles n'en marquent pas le point de départ. La raison et l'expérience veulent que l'on s'occupe des choses elles-mêmes avant d'en rechercher l'origine, et que l'étude de l'actuel précède celle du primitif. Tant que la philosophie de la nature débuta par la recherche de l'origine des choses, elle n'enfanta que de vaines hypothèses ; non-seulement l'origine des choses lui échappa, mais, comme elle essayait de déduire de ses théories sur l'origine la science de la réalité elle-même, elle méconnut, défigura cette réalité, et, à la place d'une véritable histoire de la nature, elle fit un roman. Quand, après trois mille ans d'impuissance, la philosophie de la nature voulut bien descendre des hauteurs de la spéculation à l'observation de la réalité, elle produisit ce que nous avons vu, les grands résultats de la chimie et de la physique modernes. La philosophie de l'esprit s'engagea longtemps dans la question de l'origine des idées ; on sait ce qu'il en advint. Les meilleurs esprits disputèrent sans s'entendre sur les *idées innées* et les *idées acquises*. Au XVIIIe siècle même, au siècle de l'expérience, Locke et Condillac

ouvrirent la route à toutes les hypothèses en débutant par la question de l'origine. La philosophie de l'esprit ne fut définitivement constituée que le jour où la science reconnut la nécessité d'étudier les idées, leurs divers caractères, leurs conditions et leurs lois de formation, avant de s'enquérir de leur mystérieuse origine. J'ai montré dans la critique de Locke pourquoi il importe tant d'étudier l'état actuel avant l'état primitif de l'entendement. Je puis maintenant restreindre cette vaste question de la propriété de l'actuel sur le primitif dans les limites du sujet qui m'occupe.

C'était une erreur de méthode de rechercher l'origine du droit avant d'en constater la nature et le caractère; c'en était une bien plus grave d'en rechercher tout d'abord l'origine historique. En effet, l'origine du droit est double : il y a l'origine logique et l'origine historique. L'origine logique du droit, c'est la nature même de l'homme, à qui sa qualité d'être libre et raisonnable confère des droits et impose des devoirs : cette origine-là est indépendante des lieux, des temps et des divers états de société par lesquels l'homme passe. Pour la découvrir et la mettre en lumière, il n'est pas besoin d'érudition, il suffit de lire dans la conscience du genre humain. Mais, quant à savoir quelles causes historiques ont déterminé l'apparition du droit, soit dans les codes, soit dans les traditions, soit dans les mœurs, et dans quelles circonstances sociales ce fait s'est produit, c'est ce que l'expérience seule et l'érudition pourraient nous apprendre. Sur ce

point, la conscience est muette et le raisonnement insuffisant. Il y a plus : l'expérience historique nous abandonne lorsque nous essayons de remonter trop avant dans la nuit des temps, et nous ne pouvons que balbutier des hypothèses sur l'état véritablement primitif des sociétés. Ainsi, de ces deux questions, origine logique et origine historique du droit, la première est simple, d'une solution directe et positive ; la seconde, au contraire, quelques efforts d'érudition et d'esprit qu'on tente pour la résoudre, restera un texte perpétuel aux conjectures.

Voyons maintenant où cette méthode vicieuse a conduit notre philosophe. Hobbes n'est pas le seul qui ait posé la question de l'origine des sociétés comme le point de départ de la science politique. Presque tous les publicistes du XVIIIe siècle, Rousseau à leur tête, procèdent de la même manière : on connaît les résultats. Rousseau, malgré les intentions les plus libérales, est arrivé à consacrer le despotisme de tous sur chacun ; l'apôtre de la tolérance, le défenseur de la liberté religieuse, a condamné à mort le citoyen qui ne déclare point sa religion à l'État. La force est dans le système de Hobbes le principe des droits et des devoirs, la source de toutes les institutions, la base de l'ordre social. Voilà assurément, dans l'une et l'autre doctrine, de détestables conséquences ; et si elles ont été rigoureusement déduites du principe, elles suffisent pour l'accabler. Or il est évident que la méthode étant donnée, tout le reste devait s'ensuivre. Hobbes et Rous-

seau, cherchant d'abord l'origine historique du droit, devaient rencontrer par hypothèse un fait vrai ou faux, d'où ils voudraient ensuite déduire le droit.

Rousseau a imaginé un état primitif où l'homme vivait parfaitement heureux sous l'empire des lois de la nature ; mais un jour cet âge d'or de l'humanité disparaît et emporte avec lui tous les droits de l'individu, qui entre alors nu et désarmé dans ce que nous appelons l'état social ; mais l'ordre ne peut régner dans une société sans lois, et puisque les lois naturelles ont péri dans le naufrage des mœurs primitives, il faut en créer de nouvelles. C'est alors que la volonté des hommes intervient, et qu'à la place des lois de la nature, elle institue des lois de convention. Ces lois règlent les droits et les devoirs de chacun, et deviennent la source de toute justice dans la société. La loi n'est donc plus, comme l'avait cru jusque-là la raison du genre humain, la justice absolue exprimée et promulguée par la volonté des hommes, elle est cette volonté même ; en sorte qu'un fait qui n'est, qui ne peut jamais être que la condition officielle de la loi, en devient le principe même et la raison. Et quelle est l'origine de cette proposition étrange, qui est la conclusion définitive du *contrat social ?* l'hypothèse de l'état de nature. Et comment Rousseau a-t-il été conduit à cette hypothèse ? en se préoccupant de l'origine historique du droit.

Hobbes ne procède pas autrement. La recherche préalable de l'origine historique du droit le conduit à

l'hypothèse de l'état de nature, où tous ont droit sur tout; de là résulte une guerre universelle et indestructible, à moins que chaque individu n'y mette fin en abdiquant ses droits en faveur du despotisme. C'est ici qu'on peut se donner le spectacle de la puissance des méthodes. Si Hobbes et Rousseau, abordant l'actuel avant le primitif, avaient étudié d'abord la société, s'ils avaient constaté les caractères des droits et des devoirs de l'homme dans l'état social, ils auraient été conduits à reconnaître que toutes les institutions et toutes les lois ont leur racine dans un droit bien supérieur aux caprices de la volonté humaine et aux accidents de la force matérielle, dans un droit inhérent à la nature humaine, et comme elle immuable et sacré.

Autre objection. La théorie de Hobbes sur l'origine du droit n'est pas seulement une hypothèse, c'est une erreur qui révèle une profonde ignorance de la nature humaine et de l'histoire. Assurément nous n'avons pas la prétention de savoir quel a été l'état primitif de la société; mais aussi loin que nous puissions remonter dans la nuit des origines, nous trouvons la croyance au droit veillant sur le berceau de toute société. Sans doute l'empire de la force a été grand dans les temps anciens; elle a souillé de son intervention toute institution et tout pouvoir naissant. Mais si rien ne s'est fait sans elle, rien ne s'est fait par elle non plus. Il n'est pas un pouvoir au monde si imbécile, si brutal, si misérable qu'il nous apparaisse dans l'histoire, qui n'ait demandé à la raison, à la justice, à la religion ses

titres de légitimité ; il n'en est pas un qui ait réclamé au nom de la force pure le respect et l'obéissance des peuples. Tous les gouvernements ont fait consacrer dans les temples le pouvoir conquis sur les champs de bataille. On ne pourrait citer un seul souverain qui ait dit : Je suis fort, je suis craint, cela me suffit : je me repose sur ma force comme sur un droit inébranlable. Les gouvernements les plus forts, ceux mêmes qui avaient arraché le pouvoir par la violence des mains de leurs adversaires, se hâtaient d'effacer la souillure de la force par la consécration du droit.

Il me reste maintenant à établir contre la doctrine de Hobbes le principe de la sociabilité. Est-il bien vrai que les hommes ne s'associent, comme il le dit, « que par accident et non pas par une disposition nécessaire de la nature. »

Je pourrais d'abord lui répondre : Quand vous dites que l'homme n'est pas naturellement sociable, vous raisonnez dans une hypothèse. Quelle expérience vous donne le droit d'affirmer que l'homme n'est pas né pour la société ? Je dis plus : quel fait vous autorise à mettre en question la sociabilité humaine ? Prenez bien garde que l'homme que vous faites passer ainsi par un état naturel, avant de l'initier à la société, ne soit qu'un être de raison. Avez-vous jamais surpris la nature humaine se développant autre part que dans la société ? La différence des temps, des lieux, des races, a modifié le principe de sociabilité, et lui a fait contracter les formes les plus diverses ; mais le principe

a subsisté sous ces diversités, il a vaincu toutes les résistances, il a dompté tous les obstacles; s'il a semblé s'éclipser à chaque révolution mémorable qui s'est opérée, et se perdre dans une dissolution générale, il a reparu sous une nouvelle forme, il est vrai, mais plus puissant et plus saint que jamais. Cela étant, n'ai-je pas le droit d'en conclure que l'homme est naturellement sociable? Qu'est-ce qu'un fait qui se reproduit partout et toujours dans les diverses phases de la vie de l'humanité, sinon une loi? Est-ce autrement que l'on constate les lois qui gouvernent le monde matériel?

Je sais bien que Hobbes, partant d'une notion fausse de la nature humaine, ne pouvait admettre le principe de la sociabilité sans contredire la conséquence extrême de son système. La légitimité du despotisme supposait l'état de guerre; l'état de guerre résultait de la volonté réciproque de se nuire : or, cette volonté était en contradiction manifeste avec le principe de sociabilité. Qu'a fait Hobbes pour se délivrer de ce principe? Il a réduit l'homme à un être sensible, et encore grossièrement sensible : de là l'égoïsme, la guerre et le despotisme. Pour nous, qui n'avons aucun intérêt à mutiler la nature humaine, nous allons essayer de joindre l'observation psychologique à l'expérience historique, pour démontrer plus complétement l'existence du principe de sociabilité.

Ce principe se révèle dans tous les faits de la vie humaine, dans nos penchants, dans nos sentiments, dans nos idées.

Il est bien vrai que souvent nous aimons la société pour les avantages qu'elle nous procure ; mais il n'est pas moins vrai que nous l'aimons et la recherchons indépendamment de tout calcul. La solitude nous attriste, la prison nous épouvante, lors même que nous sommes assurés d'y trouver une vie douce et commode. C'est que le goût de la société est instinctif, et que la solitude n'est pas moins mortelle à la vie de l'être moral que le vide absolu ne l'est à la respiration de l'être physique. Et que deviendrait, sans la société, l'un des principes les plus actifs de notre sensibilité, la sympathie ? Ce penchant de notre nature fait que toutes les joies se mêlent et que toutes les douleurs se confondent : il établit entre tous les hommes une communion de sentiment par laquelle chacun vit en tous et tous vivent en chacun. Or, qui serait assez aveugle pour ne point voir là un appel énergique de la nature à la société ? Et notre pensée, qui dans ses combinaisons profondes et dans ses hautes abstractions sait embrasser le genre humain dans la totalité du temps et de l'espace, n'annonce-t-elle pas aussi que la destinée de l'homme est toute sociale ? L'homme comprend l'univers entier dans sa pensée comme dans sa sympathie ; il voit dans le genre humain un seul être en qui vivent tous les individus comme dans leur substance commune. Chose admirable ! Dieu n'a point laissé à la sagesse ou à l'expérience de l'homme le soin de former et de conserver la société : il l'a fait sociable, essentiellement sociable par son intelligence,

par ses penchants et par ses affections; il a voulu que la sociabilité fût une loi de sa nature, une loi si impérieuse qu'aucune tendance à la singularité, aucun dégoût, aucune souffrance, ne pussent la faire oublier. En résumé, l'homme est né sociable comme il est né intelligent, comme il est né sensible, et c'est commettre une grave erreur que d'attribuer, comme le fait Hobbes, à une cause accidentelle, la réunion des hommes en société.

SEPTIÈME LEÇON.

Definition de la *droite raison*.— Qu'entend Hobbes par lois de nature.— Droit de propriété.— Quel en est le principe? — Est-ce la loi, est-ce la production, est-ce le fait d'occupation première ?— Vrai principe du droit de propriété.— Droit de donation.—Erreur profonde de Hobbes sur le caractère des contrats extorqués par la crainte.— Du serment.— Que le serment n'oblige pas plus qu'un simple contrat.— Quelle est la valeur propre du serment ?— Deuxième loi de nature.— Un contrat est-il obligatoire, comme le veut Hobbes, pour l'une des parties lorsque l'autre a l'intention de le violer ? Définition de l'*injure*.— L'*injure* n'est pas seulement ce qui est contraire à une convention.— Est-il vrai qu'on ne fait point injure *à celui qui veut la recevoir ?* — Autre loi de nature.

Nous passons maintenant des principes aux conséquences ; nous joindrons partout la critique à l'exposition.

Hobbes énumère et démontre un certain nombre de propositions dont l'ensemble compose le droit civil. C'est ce que Hobbes appelle la loi de nature. « Puisque tous accordent que ce qui n'est point fait contre la droite raison est fait justement, nous devons estimer injuste tout ce qui répugne à cette même droite raison (c'est-à-dire tout ce qui contredit quelque vérité que nous avons découverte par une bonne et forte ratiocination sur des principes véritables). Or, nous disons

que, ce qui est fait contre le droit est fait contre quelque loi. Donc la droite raison est notre règle, et ce que nous nommons la loi naturelle; car elle n'est pas moins une partie de la nature humaine que les autres facultés et puissances de l'âme. Afin donc que je recueille en une définition ce que j'ai voulu rechercher en cet article, je dis que la loi de nature est ce que nous dicte la droite raison touchant les choses que nous avons à faire ou à omettre pour la conservation de notre vie, et des parties de notre corps. »

A entendre ainsi parler Hobbes de loi naturelle et de droite raison, nous pourrions croire que notre philosophe est en contradiction avec lui-même. Mais un examen plus attentif va nous convaincre qu'il ne dit rien qui ne soit au fond parfaitement conforme à sa doctrine. La loi naturelle, dit-il, est ce que dicte la droite raison. Mais qu'entend-il par la droite raison? Il s'est déjà expliqué en disant que « tout ce qui contredit quelque vérité que nous avons découverte par une bonne et forte *ratiocination* sur des principes véritables répugne à la droite raison. » Il va s'expliquer plus clairement encore : « Par la droite raison en l'état naturel des hommes, je n'entends pas, comme font plusieurs autres, une faculté infaillible, mais l'acte propre et véritable de la ratiocination que chacun exerce sur ses actions, d'où il peut rejaillir quelque dommage ou quelque utilité aux autres hommes. » Ainsi la droite raison n'est que le raisonnement appliqué aux actions qui peuvent devenir utiles ou nuisibles.

Or, le raisonnement n'opère que sur des principes donnés, Hobbes le reconnaît formellement : ces principes étant, d'une part, l'hypothèse de l'état de nature, et de l'autre, une fausse notion de la nature humaine, le raisonnement en déduit rigoureusement ce que Hobbes appelle les lois de nature. Hobbes n'a jamais songé à la vraie raison, à cette faculté supérieure qui élève l'esprit aux premiers principes des choses, aux principes absolus du vrai, du beau et du juste.

J'arrive maintenant aux propositions par lesquelles Hobbes exprime chaque loi de nature.

Première loi. Il établit d'abord que c'est par la droite raison que nous passons de l'état naturel à l'état social : « La première et fondamentale loi de nature, dit-il, est qu'il faut chercher la paix si on peut l'obtenir, et rechercher le secours de la guerre si la paix est impossible à acquérir. » Mais quel est le moyen d'arriver à la paix ? « C'est une des lois naturelles qui dérivent de cette maxime fondamentale, qu'il ne faut pas retenir le droit qu'on a sur toute chose, mais qu'il en faut quitter une partie, et la transporter à autrui. Car si chacun retenait le droit qu'il a sur toutes choses, il s'en suivrait nécessairement que les invasions et les défenses seraient également légitimes (étant une nécessité absolue que chacun tâche de défendre son corps, et ce qui sert à sa conservation), et par ainsi on retomberait dans une guerre continuelle. Il est donc contraire au bien de la paix et à la loi de nature que quelqu'un ne veuille pas céder de son droit sur toute chose. »

Cette proposition est une conséquence rigoureuse du principe que Hobbes a posé. Car, s'il est vrai que, primitivement, tous les hommes étant égaux, chacun ait droit sur tout, comme c'est de ce droit que naît parmi eux la guerre, le premier pas fait hors de la guerre ne peut être que l'abandon volontaire d'une partie de ce droit. Mais l'état de nature, tel que Hobbes l'a conçu, est faux et imaginaire, ainsi que nous l'avons montré ; il est faux que primitivement tous les hommes aient droit sur tout, et puisque nous ne reconnaissons pas ce principe fondamental de son système, nous ne croyons pas non plus à l'abandon nécessaire de droits qui nous paraissent fictifs. Quant aux vrais droits de l'homme, ils sont sacrés et imprescriptibles : nulle puissance ne doit y toucher ; nulle volonté ne peut les détruire ou les restreindre. L'homme ne tient ses droits, ni de la société, ni d'un état antérieur à la société ; il les a reçus de Dieu même, qui l'a créé libre et raisonnable. Voilà pourquoi personne, pas même celui qui les possède, n'a le droit de les aliéner en tout ou en partie ; il perdrait à cet abandon sa dignité d'être moral. D'ailleurs, pourquoi voudrait-il les aliéner ? Ces droits ne sont pas, comme ceux qu'il a plu à Hobbes d'imaginer, des principes de guerre et de ruine pour le genre humain ; ils sont au contraire la plus sûre garantie d'ordre, de paix et de bonheur : s'ils obtenaient constamment le respect qui leur est dû, si les passions ne balançaient trop souvent leur sainte autorité, le monde ne connaîtrait point la guerre ; la

société offrirait l'image d'une grande famille; les hommes ne souffriraient plus que les maux qui proviennent de l'imperfection de leur nature.

Considérons successivement ces droits dont Hobbes propose l'aliénation partielle comme une condition de paix.

Droit de propriété. Ce droit n'est qu'imaginaire dans la doctrine de Hobbes, parce qu'il est déduit d'un principe absurde, à savoir que tous ont droit sur tout. D'après ce principe, en effet, chacun possède toute la terre en propre. Seulement, si par hasard il me prend fantaisie de disposer de telle ou telle partie de ce grand domaine, je rencontre mon voisin qui m'arrête au nom du même droit; alors une lutte s'engage entre nous, et le droit définitif reste au plus fort. C'est pour prévenir cette lutte que Hobbes prescrit à chacun le sacrifice d'une partie de son droit de propriété. Rien n'est plus contraire à la raison qu'une pareille théorie : essayons de rétablir les vrais principes sur la matière.

Il est assez difficile aujourd'hui de reconnaître l'origine de nos droits. Vivant au sein d'une société qui a subi tant et de si profondes transformations, entourés de lois et de conventions obligatoires, nos habitudes sociales et aussi l'influence d'une philosophie étroite, qui n'a pas su remonter plus haut que les codes et les traditions, nous portent à croire que ce sont les lois et les usages qui font nos droits; que, par conséquent, si nous avons le droit de posséder, et si les autres n'ont pas le droit de nous ravir nos propriétés, nous devons

ce bienfait aux lois qui ont déclaré la propriété inviolable. En est-il réellement ainsi? C'est ce que nous allons examiner.

Ou la loi repose sur elle-même, ou elle a sa raison dans un principe supérieur. Si elle repose sur elle-même, elle est le vrai principe du droit de propriété. Mais cela est impossible, car toute la loi positive suppose une loi naturelle ou rationnelle, comme on voudra l'appeler, dont elle n'est que l'expression et la consécration. La loi qui règle la propriété a donc une origine, et c'est cette origine quelconque qui est le vrai principe du droit de propriété. S'arrêter à la loi écrite, c'est se condamner à ignorer la raison dernière des choses; c'est résister à la nature même de l'intelligence, qui tend à se dégager de la matière et à s'élever jusqu'à l'esprit. La loi écrite a donc une origine, mais quelle est-elle? Sera-ce, comme quelques publicistes l'ont prétendu, un contrat primitif? Cela est difficile à soutenir, car si la loi écrite ne peut reposer sur elle-même, le contrat aussi suppose un antécédent. Je veux bien que le contrat soit la raison de la loi écrite, mais il faut chercher quelle est la raison du contrat. La théorie qui fonde le droit de propriété sur un contrat primitif ne résout donc pas la difficulté.

Mais quand elle la résoudrait, elle n'en serait pas moins accablée sous le poids des conséquences qu'elle porte légitimement. En effet, selon la théorie, le contrat est le principe du droit de propriété : or, qu'est-ce qu'un contrat? ce qui résulte de l'accord de deux ou

plusieurs volontés. Remarquez bien que nous ne devons point reconnaître d'autre élément dans le contrat, puisque, d'après la théorie, il est convenu que le contrat a sa raison en lui-même. Mais si c'est la volonté, et la volonté seule, qui constitue le contrat, il suit que le droit de propriété est mobile en vertu de la mobilité du principe qui constitue le contrat, c'est-à-dire de la volonté. Le droit de propriété change donc avec le contrat. Il a plu à la société de décréter par une convention l'inviolabilité de la propriété ; mais cela ne suffit pas à la sécurité du propriétaire : car s'il plaît ensuite à cette même société de déclarer par une autre convention que la propriété n'est pas inviolable, que devient le droit du citoyen qui possède? Voilà donc le droit de propriété livré à toutes les vicissitudes d'une législation de convention : le comprendre ainsi, c'est le détruire, car il est dans la nature du droit d'être absolu et immuable. Il est inutile d'ajouter que nous reconnaissons d'ailleurs l'importance des lois en matière de propriété. Si la loi écrite n'est pas le principe du droit, elle en est à la fois la formule et la consécration, et à ce double titre elle en fortifie l'autorité.

En quittant les jurisconsultes, qui fondent le droit de propriété sur les lois, et les lois sur un contrat primitif, nous rencontrons les économistes, qui l'établissent sur la production. L'homme, disent-ils, est naturellement producteur : or le résultat de la production appartient nécessairement au producteur, et il est impossible à un homme de ne pas distinguer ses

produits de ceux de tout autre et d'attribuer à son voisin le moindre droit sur ce qui est exclusivement le fruit de son propre travail. Cette théorie est due à Kant et à Fichte, et elle est connue dans la science sous le nom de théorie de *la formation*.

Cette théorie est plus profonde que les précédentes, en ce qu'elle fait reposer le droit de propriété sur un principe emprunté à la nature humaine, sur le travail; mais elle est encore fort incomplète. La production est, sans aucun doute, le principe du droit de propriété, car posséder une chose, c'est se l'assimiler : or il est incontestable que je m'assimile une propriété par la production, puisque la production suppose le travail, et que le travail n'est pas moins qu'un effort continu de ma volonté libre, qui attache mes forces physiques à un objet. Mais pour produire, il m'a fallu une matière, il m'a fallu des instruments ; je produis avec quelque chose dont je m'étais mis en possession antérieurement à toute production. Il suit de là que le droit de production repose sur un droit antérieur, sur le droit de premier occupant.

La théorie qui fonde le droit de propriété sur le droit d'occupation primitive n'est pas nouvelle. Mais nous devons dire que jusqu'à nos jours on a négligé d'en montrer le côté philosophique. On n'a considéré dans l'occupation primitive qu'un fait extérieur sans rapport avec la nature intime de l'homme. Si nous restions dans ce point de vue, on aurait droit de nous reprocher une contradiction : en effet, comment nous,

qui ne reconnaissons pas à un fait extérieur et matériel la vertu de constituer un droit, nous qui cherchons sans cesse dans l'intérieur de la nature humaine, dans *l'esprit*, la raison fondamentale de toute politique comme de toute morale, comment aurions-nous pu fonder le droit de propriété sur un simple accident, l'occupation primitive? Mais n'oublions pas que ce fait extérieur se rattache intimement à un fait intérieur, et qu'ici la matière n'est que le symbole de l'esprit. Il est bien vrai que je n'occupe qu'avec mes forces physiques; mais c'est ma volonté qui occupe, ma volonté qui se sert ici de mon corps comme d'un instrument. Le fait matériel de l'occupation n'est rien en lui-même : supprimez l'acte volontaire auquel il se rattache, le voilà qui retombe dans la catégorie des mouvements mécaniques, nécessaires à notre être physique, mais parfaitement indifférents à notre être moral. A vrai dire, mettre la main sur une chose sans avoir la pensée ni la volonté de le faire n'est pas posséder. Toute possession véritable suppose un acte de l'être moral, l'intention, qui seule peut convertir la chose occupée en propriété. Par cela même que l'intention caractérise l'occupation primitive et fait de la chose occupée une propriété, selon qu'elle est juste ou injuste, elle rend l'occupation légitime ou illégitime. Ainsi, c'est la volonté qui est le principe du droit de premier occupant. Et qu'est-ce que la volonté? c'est l'activité libre, c'est la personne, c'est le MOI. Mais nous savons que le MOI est saint comme être libre, et

puisqu'il intervient directement dans l'occupation, puisque c'est lui-même qui occupe, l'occupation est sainte elle-même et a droit au respect de tous. Voilà le vrai fondement du droit de propriété. La personne humaine étant reconnue sainte, elle communique ce caractère à tout ce qu'elle touche : elle sanctifie le corps par l'intermédiaire duquel elle porte son activité au dehors ; elle sanctifie les choses et les propriétés qui servent de matière et de théâtre à son travail. C'est en ce sens seulement que la théorie du *premier occupant* repose sur un principe rationnel.

Maintenant si nous entrons plus avant encore dans l'esprit de cette théorie, nous verrons par quel lien étroit le droit de propriété se rattache au droit de production. Je n'ai point de droit sur ce qu'un autre a occupé avant moi, mais ce que j'ai occupé le premier m'appartient légitimement aussi longtemps que je ne m'en dépossède pas. Or je suppose que j'aie occupé dans le but de produire et que je me mette à l'œuvre, que devient ma propriété ? La volonté de produire s'ajoutant à la volonté d'occuper fortifie et redouble le droit d'occupation ; plus j'aurai produit, plus cet exercice efficace de ma volonté donne de force et de légitimité à mon droit de propriété. Je vais plus loin : avant que la production ne se fût jointe à l'occupation, le droit de propriété était consacré sans doute par un acte volontaire, mais cet acte isolé pouvait n'être qu'un caprice, faible manifestation de la volonté : or, la volonté étant l'unique principe du droit de propriété,

il suit que ce droit est en raison directe de l'acte volontaire, qu'il croît ou décroît selon que cet acte est fort ou faible, constant ou interrompu. Par conséquent, le droit de propriété est faible encore tant qu'il ne se fonde que sur le fait d'occupation primitive, et peut-être serait-il plus exact de dire que ce fait, même quand il se rattache à un acte de volonté, est la condition et non encore le principe du droit de propriété. Mais si la production s'ajoute à l'occupation première, ce n'est plus un caprice, c'est une série d'actes volontaires et surtout d'actes efficaces, c'est un exercice constant de la volonté, c'est en quelque sorte la volonté elle-même en action qui consacre dès lors le droit de propriété. Par l'occupation, la personne ne fait que toucher aux choses; par la production, elle s'unit à elles et se les assimile véritablement. C'est là ce qui rend sacrée pour tous la propriété sur laquelle a passé le travail. Qu'on dépouille un homme d'une propriété qu'il ne possède qu'en qualité de premier occupant, on fait une action injuste; mais qu'on arrache à un travailleur la terre qu'il a arrosée de ses sueurs, on commet un crime aux yeux de tous.

Voilà donc le principe du droit de propriété solidement établi, c'est la volonté efficace et persévérante, c'est le travail, à la condition toutefois de l'occupation première. Viennent ensuite les lois; mais tout ce qu'elles peuvent faire, c'est de proclamer un droit qui existait avant elles dans la conscience du genre humain; elles peuvent maintenir ce droit, elles ne le

constituent pas, et si elles ne le consacrent pas, elles sont injustes. Cependant, bien que les lois n'aient d'autre vertu que de déclarer ce qui est avant les lois, et indépendamment des lois, diverses causes nous portent souvent à les regarder comme le fondement unique de nos droits. Le temps, la dégradation de la raison, l'influence des institutions sociales, dépouillent la raison de sa sainte autorité pour la transporter aux lois. Alors, qu'arrive-t-il? ou nous leur obéissons, même quand elles sont injustes, ce qui n'est pas un grand mal, mais en ce cas nous ne pouvons conserver la pensée de les réformer peu à peu, car on ne réforme les lois qu'au nom d'un principe supérieur aux lois elles-mêmes; ou bien nous les détruisons, et sur leurs ruines nous ne pouvons rien fonder, puisque nous avons perdu de vue la véritable base sur laquelle il faut asseoir le droit écrit.

Revenons à Hobbes. Il a eu tort de faire abstraction de la raison et de la liberté, et de poser en principe que tous ont droit sur tout, pour faire ensuite honneur aux lois des restrictions apportées à ce droit chimérique. Tous n'ont pas droit sur tout, mais chacun a droit sur ce qui n'est à personne, et perd tous ses droits sur ce qu'un autre a occupé avant lui.

Mais poursuivons l'analyse de la théorie de Hobbes sur le droit civil. Ayant établi qu'il faut sacrifier une partie de son droit et le transporter à autrui, il détermine les caractères de cette transaction. Et d'abord, il prétend avec raison que, pour qu'une transaction

soit valable, il faut que la volonté de l'acceptant concoure avec celle du transacteur. « En effet, dit-il, si j'ai voulu donner mon bien à une personne qui l'a refusé, je n'ai pourtant pas renoncé simplement à mon droit, ni n'en ai pas fait transport au premier venu ; la raison pour laquelle je le voulais donner à celui-ci ne se rencontre pas en tous les autres. »

En second lieu, il démontre que les termes de la transaction doivent regarder le passé ou le présent, jamais l'avenir. En effet, lorsqu'on dit : J'ai donné ou je donne, on exprime le dernier acte de la délibération, l'acte par lequel on se dépouille réellement de la chose donnée ; mais quand on dit : Je donnerai, on se réserve encore le droit de délibérer, et tant qu'on peut délibérer, l'expression de la volonté n'est point obligatoire ; vouloir attacher l'obligation aux termes du futur, c'est donc vouloir consacrer un sophisme, puisque, comme le dit Hobbes, c'est seulement là où la liberté cesse que l'obligation commence.

Néanmoins, les termes du futur peuvent devenir valables s'ils sont accompagnés d'autres signes de la volonté : « Car, dit Hobbes, ces autres signes donnent à connaître que celui qui parle au futur veut que ses paroles soient assez efficacieuses pour une parfaite transaction de son droit. En effet, elle ne dépend pas des paroles, comme nous l'avons dit, mais de la déclaration de la volonté. »

Les termes du futur seront encore obligatoires pour le second contractant, lorsque le premier aura déjà

tenu sa promesse. Alors, comme le premier s'est déjà acquitté de l'obligation, qui par conséquent est passée pour lui, elle devient présente pour le second. « Car, dit encore Hobbes, puisque ce dernier ne doutant pas du sens auquel on prenait ses paroles, ne s'est pas rétracté, il n'a pas voulu qu'on les prît d'autre façon, et s'est obligé à tenir ce qu'elles ont promis. »

Droit de donation. Si, en faveur de la paix, je puis céder et transférer une partie de mes droits, je puis aussi faire de ce qui m'appartient une donation libre, « sans acune considération de quelque office que j'aie reçu, ou de quelque condition dont je m'acquitte. » Or, dans la donation comme dans la transaction, les paroles du futur ne peuvent être obligatoires : « car, si on dit : Je donnerai, on fait une réserve tacite de délibérer, et celui qui délibère n'a pas donné encore, » rien n'est plus vrai.

Hobbes n'a pas marqué assez fortement le principe du droit de donation. Quoiqu'il se serve souvent des mots de volonté et de liberté, dont il lui est impossible de ne pas faire usage, il ne montre pas assez que ce droit est fondé uniquement sur la volonté. Chose admirable ! d'un mot je puis me dépouiller de ma fortune pour la faire passer en des mains étrangères. Et pourquoi ? parce que je suis un être libre. Supposez qu'en faisant la donation je n'aie pas agi librement, l'obligation est nulle, et j'ai conservé tous mes droits à ce que je possède. C'est faute d'avoir compris cette vérité que Hobbes s'est gravement trompé sur le

caractère des conventions extorquées par la crainte. « Les conventions, dit-il, ont-elles la force d'obliger ou non? Par exemple, si j'ai promis à un voleur, pour racheter ma vie, de lui compter mille écus dès le lendemain, et de ne le citer point en justice, suis-je obligé de tenir ma promesse? » A cela il répond affirmativement, et prétend que, si quelque chose peut rendre un pacte nul, ce n'est assurément point la crainte : « Car, dit-il, il s'ensuivrait, par la même raison, que les conventions sous lesquelles les hommes se sont assemblés, ont fait des lois et ont formé une société civile, seraient aussi de nulle valeur (vu que c'est par la crainte de s'entre-tuer que les uns se sont soumis au gouvernement des autres), et que celui-là aurait peu de jugement qui se fierait et relâcherait un prisonnier qui promet de lui envoyer sa rançon. Il est vrai, à parler généralement, que les pactes obligent quand ce qu'on a reçu par la convention est une chose bonne, et quand la promesse est d'une chose licite. Or, il est permis, pour racheter sa vie, de promettre et de donner de son bien propre tout ce qu'on veut en donner à qui que ce soit, même à un voleur. On est donc obligé aux pactes même faits avec violence, si quelque loi civile ne s'y oppose et ne rend illicite ce qu'on aura promis. » Ici Hobbes redoute plus la contradiction que l'absurdité. Pour se montrer conséquent au principe de sa doctrine, il va jusqu'à soutenir qu'une convention extorquée est obligatoire. Comme si la crainte avait jamais fondé un droit! Il est possible que la

crainte me force à exécuter une promesse qu'elle m'aura arraché, mais qu'elle m'y oblige, jamais ! Quand j'obéis à la crainte, ma conscience proteste intérieurement contre une si triste nécessité. Hobbes a cru protéger les lois par la crainte, mais il aurait dû voir qu'il n'y a pas d'autre base solide aux institutions sociales que le devoir : le sentiment de la crainte vient et se retire avec les circonstances, et quand il a disparu, que devient le règne des lois ? L'amour est un principe plus sûr que la crainte, mais l'amour est, comme la crainte, un phénomène de la sensibilité, qui varie sous l'influence de mille causes extérieures : la notion du droit seule ne change point ; sa lumière éclaire toujours également les hommes, sa voix leur parle dans tous les lieux et dans tous les temps avec une égale autorité. La crainte, l'amour, tout fait de sensibilité érigé en principe de gouvernement engendre infailliblement dans la société les révolutions et la guerre : une seule chose peut fonder la paix, la sécurité et le bonheur : c'est la raison.

Du serment. Le serment, selon Hobbes, est « un discours qui s'ajoute à une promesse, et par lequel celui qui promet proteste qu'il renonce à la miséricorde divine, s'il manque à sa parole. » On fait donc deux choses dans le serment : on redouble la promesse pour lui donner plus de force et de certitude, et en même temps on prend le ciel à témoin de la sincérité de cette promesse. Hobbes ajoute : « De cette définition du serment, il est aisé de remarquer qu'un pacte

nu et simple n'oblige pas moins que celui auquel on ajoute le serment en confirmation. Car le pacte est ce qui nous lie, et le serment regarde la punition divine, laquelle nous aurions beau appeler à notre secours si l'infidélité n'était de soi-même illicite, ce qu'elle ne serait pas en effet si le pacte n'était obligatoire. »

Ces paroles : L'infidélité est de soi-même illicite, etc., etc., renferment un aveu précieux de la part de Hobbes. Il semble reconnaître que le pacte est saint par lui-même et non par la crainte qui l'a dicté. C'est qu'en effet, il est difficile que le bon sens ne triomphe de temps en temps de l'esprit de système. Mais poursuivons la question du serment. Le serment a-t-il une valeur, et quelle est-elle? Notre opinion est que le simple pacte oblige autant que le serment; mais il ne faut pas conclure de là que le serment soit inutile : par lui-même il n'a aucun caractère déterminé, il participe toujours de la nature du contrat. Si le contrat repose sur le droit, le serment confirme l'obligation ; s'il est fondé sur la crainte, le serment redouble ce sentiment dans l'âme des contractants. Le serment, sans être par lui-même obligatoire, a pourtant une certaine autorité : il n'oblige pas la raison plus que ne fait le contrat, mais il agit tantôt sur la sensibilité en évoquant le tableau des peines éternelles, tantôt sur l'imagination en élevant la pensée vers la source suprême de l'obligation morale, vers le type vivant de toute sainteté.

Deuxième loi de nature. « Il faut garder les con-

ventions qu'on a faites, et il n'y a en ceci aucune exception à faire des personnes avec lesquelles nous contractons, comme si elles ne gardent point leur foi aux autres, ou même n'estiment pas qu'il faille la garder, et sont entachées de quelque autre grand défaut. »

Hobbes est toujours conséquent à son principe; mais ici encore il n'échappe à la contradiction que pour tomber dans l'absurde. La raison répugne à reconnaître comme obligatoires les contrats où l'une des parties est de mauvaise foi, aussi bien que les contrats extorqués par la crainte. Quel est l'homme de sens qui voulût faire un pacte s'il ne comptait pas que ce pacte dût être obligatoire pour les deux parties? Certainement si je savais d'avance que celui avec qui je fais une convention est résolu à ne pas la garder, il faudrait que j'eusse perdu la raison pour le faire de mon côté. Si donc il est nécessaire, pour qu'on puisse raisonnablement passer un contrat, de le croire obligatoire pour l'une et l'autre partie, ne s'ensuit-il pas que si l'une d'elles, le contrat une fois passé, manifeste l'intention de s'y soustraire, l'obligation cesse pour l'autre, et que le contrat ne subsiste plus? Ce résultat se déduit rigoureusement de la définition même du contrat telle que l'a donnée Hobbes. Il veut, et avec raison, qu'il y ait toujours accord entre les deux volontés pour que le contrat soit valide : donc il est absurde de dire qu'on est obligé de tenir un pacte imposé par la crainte, puisque si on a été forcé d'accepter ce pacte, il n'y a pas eu accord entre les deux

volontés ; donc encore il est absurde de soutenir qu'il faut être fidèle au pacte quand même celui avec qui on a contracté voudrait se soustraire à l'obligation, car dans ce cas encore l'une des deux volontés fait défaut. Il est un principe que les partisans de la lettre oublient trop, c'est que ce n'est point avec les choses que l'on contracte, mais avec les intentions. Or, si les intentions changent, comment le contrat subsisterait-il? toute convention est un rapport dont les deux termes sont les volontés des deux contractants ; si un terme manque, comment le rapport sera-t-il conservé ? La raison ne peut ainsi s'enfermer dans la lettre quand l'esprit s'en est retiré, car c'est l'esprit seul qui en fait l'autorité et la vie. La destinée de la volonté humaine est d'obéir toujours à l'esprit sous quelque forme qu'il se manifeste, mais nullement d'être l'esclave de la matière. Je sais bien qu'on peut abuser de cette théorie, et que, sous prétexte de s'attacher à l'esprit, on peut refuser l'obéissance à toute loi positive. Mais je sais aussi que tout devient prétexte de mal faire pour ceux que n'inspire pas le sentiment du devoir : l'homme vicieux et méchant trouvera toujours moyen d'échapper à la loi, et c'est en vain que, pour en prévenir les infractions, vous l'enfermerez dans la lettre : il se jouera de la lettre comme de l'esprit. Pour l'homme de bien, ne troublez pas par une fausse image du droit sa conscience facile à alarmer; laissez-lui le soin de décider quand il doit rester fidèle au contrat, et quand il y aurait de sa part folie à le garder.

Voici une autre proposition qui n'est ni moins fausse ni moins dangereuse que les précédentes. « Faire injure, dit Hobbes, c'est proprement fausser sa parole, ou redemander ce qu'on a donné. » « Le mot d'*injure*, dit-il ailleurs, signifie la même chose qu'une action ou une omission injuste, et toutes deux emportent une infraction de quelque accord. » Hobbes appelle l'érudition à l'appui de sa définition. « Chez les Latins, le nom d'*injure* avait été donné à cette sorte d'action ou d'omission à cause qu'elle est faite *sine jure*, hors de tout droit. » Singulière manière d'établir la nature de la justice que de citer la définition d'un jurisconsulte romain, définition que Cicéron n'avait point admise, car partout il distingue le *jus scriptum* et le *jus non scriptum*, le droit écrit et le droit rationnel.

Hobbes a bien ses raisons pour définir ainsi l'injustice. Il veut, avant tout, sortir de l'état de guerre où l'a conduit l'hypothèse de l'égalité absolue : or, il ne le peut que par une convention, puisque le principe de l'état de nature est, selon lui, le droit de tous sur toute chose ; de là l'importance et la sainteté du contrat. Cela fait d'abord que toute violation d'un contrat est une injustice ; et non-seulement toute violation d'un contrat est une injustice, mais comme le contrat est le principe de tout droit social, il suit que toute injustice n'est que la violation d'un contrat. Nous ne saurions protester avec trop d'énergie contre cette définition de l'injustice. L'injustice n'est pas la violation d'un contrat, c'est la violation d'un droit, non d'un droit légal

ou de convention, mais d'un droit consacré par la raison. Le contrat n'est que la forme du droit ; ce qui en fait la force et l'autorité c'est la raison. Cela est tellement vrai que nul n'est tenu de garder un contrat inique, et quand on reste fidèle à une convention, au fond c'est à la justice qu'on reste fidèle.

La conséquence immédiate que Hobbes déduit de sa définition de l'injustice, c'est qu'on peut bien causer du dommage à une personne avec laquelle on n'aurait pas contracté, mais qu'on ne saurait lui faire injustice. Or, rien n'est plus faux que le principe de cette distinction. Le dommage, c'est le mal sans intention ; l'injustice, c'est le mal avec intention, qu'il y ait contrat ou non dans l'un et l'autre cas. J'aurai beau enfreindre une loi, si je ne le fais pas sciemment et avec intention, je ne commets pas d'injustice. Au contraire, du moment que j'ai l'intention de faire le mal, je suis injuste, quand même il n'y aurait pas de loi ou de convention qui me le défendît. « Si celui qui a reçu le dommage, dit Hobbes, se plaignait de l'*injure*, l'autre pourrait lui répondre : Pourquoi vous plaignez-vous de moi? suis-je tenu de faire selon votre fantaisie plutôt que selon la mienne, puisque je n'empêche pas que vous en fassiez à votre volonté, et que la mienne ne vous sert pas de règle? Ce qui est un discours auquel je ne trouve rien à redire, lorsqu'il n'est point intervenu de pacte précédent. »

Et nous, nous croyons que le premier pourrait répondre à son tour : Je ne demande point que vous fas-

siez selon ma fantaisie, mais que vous vous soumettiez comme moi à la règle éternelle de justice. Je ne vous reprocherais point le dommage que vous me faites, si je voyais que vous n'eussiez pas l'intention de me le causer; c'est cette intention que je vous reproche, non parce qu'elle me nuit, mais parce qu'elle est contraire au sentiment d'équité que Dieu a gravé dans tous les cœurs. Nous n'avons fait aucune convention préalable, il est vrai, mais vous savez aussi bien que moi qu'en l'absence de toutes les lois humaines veille la loi de la nature ou plutôt la loi de Dieu, et que cette loi nous impose une obligation réciproque.

Hobbes a été conduit à la proposition suivante par sa définition de l'*injure* : « C'est une fort ancienne maxime qu'on ne fait point d'injure à celui qui veut la recevoir. » En effet, puisque c'est la violation seule du contrat qui fait l'injustice, si j'ai accepté le tort qu'on m'a fait, il n'y a pas eu d'injustice : on ne m'a rien fait qui ne fût conforme à une convention au moins tacite de ma part. Hobbes est ici dans une erreur profonde. Pour que le contrat soit juste, il ne suffit pas qu'il y ait accord entre deux volontés, il faut encore que l'une des parties contractantes n'ait pas eu l'intention de blesser le droit de l'autre partie ; il faut surtout que chacune des parties jouisse de sa raison. Si, à la faveur de l'ignorance, de la passion, de la folie, vous m'arrachez un consentement absurde par lequel je vous sacrifie mes plus chers intérêts et mes droits les plus sacrés, le contrat est nul devant la justice absolue ; et

cela, parce que le vrai principe de la légitimité d'un contrat, c'est la raison; l'accord des volontés n'en est que la condition, il est vrai indispensable. Le sens commun en a toujours jugé ainsi. Si un homme nous proposait une convention par laquelle il assurerait sa ruine, qui de nous accepterait une pareille proposition? qui ne se ferait pas scrupule de profiter d'une générosité aveugle et ne croirait se rendre coupable en en profitant? La faute ne serait pas seulement à celui qui propose, elle serait aussi à celui qui accepte une pareille transaction. Car si l'un n'a pas le droit de proposer, l'autre n'a pas davantage le droit d'accepter. Tout pacte de l'esclave au maître est un crime pour l'esclave qui livre à une volonté humaine un droit qu'il tient de Dieu, pour le maître qui traite comme une chose un être que Dieu a élevé au rang de personne. Tout pacte de l'homme corrompu au corrupteur est infâme; la conscience d'un être moral est sainte; elle ne peut devenir sans une monstrueuse profanation l'objet d'un trafic.

J'omets à dessein les dix-huit lois de nature qui suivent, parce que la justice en est évidente. Par exemple : « En la vengeance ou imposition des peines, il ne faut pas regarder au mal passé, mais au bien à venir.

« Ceux qui s'entremettent pour procurer la paix doivent jouir d'une sûreté inviolable.

« Personne ne peut être juge de sa propre cause.

« Les arbitres ne doivent point espérer de récompense des parties.

« On ne fait aucun pacte avec un arbitre.

« Il faut maintenir l'indépendance de la raison. »

On retrouve dans toutes ces propositions la sagesse pratique de Hobbes, sagesse admirable quand l'esprit de système n'intervient pas pour la corrompre.

Ici finit l'analyse et la critique de la théorie de Hobbes sur l'origine du droit civil. Qu'il nous soit permis de terminer par un éloge qui ne peut jamais être suspect dans la bouche d'un adversaire déclaré de sa doctrine. Sans doute les maximes de ce philosophe sont pour la plupart fausses et dangereuses : elles dépouillent l'individu de ses droits et de sa dignité ; elles enlèvent à la société toute garantie solide de sécurité et de bonheur. Mais notre devoir est de proclamer la pureté de ses intentions. Cette âme honnête et sensible avait pitié du genre humain qu'elle voyait rouler sans cesse dans le cercle des révolutions ; se figurant que le mal venait de la désobéissance aux gouvernements et aux lois, elle voulait ressusciter le respect des unes et des autres en montrant aux peuples les lois comme la source de tout droit et les gouvernements comme le type vivant de toute justice.

HUITIÈME LEÇON.

Droit politique exposé dans le livre de *l'Empire*.— Nécessité d'un gouvernement. — Unité de pouvoir. — Souveraineté absolue attribuée au pouvoir. — Droit de contrainte.— *Épée de guerre*.— *Épée de justice*.— Droit de légiférer. — Droit de surveiller la pensée.— Réfutation.— Nouvelle erreur de méthode.— Distinction du droit naturel et du droit politique.— Définition de la souveraineté.— Que la souveraineté n'appartient ni à la force ni à la volonté, mais à la raison.—Que la souveraineté absolue n'appartient qu'à la raison absolue.— Que la raison absolue se révèle par les principes éternels du droit social.— Théorie des constitutions.— Comment le gouvernement constitutionnel est le gouvernement de la raison. — Histoire du droit naturel.— Castes en Orient.— Esclavage dans le monde grec et romain.— Égalité morale des hommes depuis le christianisme. — Du servage.— Conquêtes de la révolution de 89.

J'ai fait connaître et j'ai apprécié la théorie de Hobbes sur le droit civil ; il me reste à faire l'analyse et la critique de sa théorie sur le droit politique.

Le principe de la doctrine politique de Hobbes est déjà connu : ce principe, c'est que le seul remède efficace contre l'anarchie, fruit de l'état de nature, est le pouvoir absolu. Cela posé, tout le reste suit comme conséquence rigoureuse. Voyons donc d'abord comment il établit son point de départ.

Il fait ressortir préalablement l'insuffisance du droit

naturel et la nécessité du droit politique pour le maintien de l'ordre et de la paix dans la société. « C'est une chose évidente de soi-même, dit-il, que toutes les actions que les hommes font, en tant qu'hommes, viennent de leur volonté, et que cette volonté est gouvernée par l'espérance et par la crainte : de sorte qu'ils se portent aisément à enfreindre les lois, toutes fois et quantes que, de cette enfreinte, ils peuvent espérer qu'il leur en réussira un plus grand bien, ou qu'il leur en arrivera un moindre mal. Par ainsi, toute l'espérance que quelqu'un a d'être en sûreté et de bien établir sa conservation propre est fondée en la force et en l'adresse par lesquelles il espère d'éluder ou de prévenir les desseins de son prochain, ce qui prouve que les lois de nature n'obligent pas une personne à les observer incontinent qu'elles lui sont connues, comme si elles promettaient toute sorte de sûreté... C'est un dire commun que les lois se taisent là où les armes parlent, et qui n'est pas moins vrai de la loi de nature que des lois civiles. »

Quel sera donc le remède à cette continuelle violation du droit naturel par la force ? Hobbes montre d'abord que l'association des bons citoyens n'est point un moyen suffisant. « Puisqu'il est nécessaire, dit-il, pour l'entretien de la paix de mettre en usage les lois de nature, et que cette pratique demande préalablement des assurances certaines, il faut voir d'où c'est que nous pourrons avoir cette garantie. Il ne se peut rien imaginer pour cet effet que de donner à chacun

de telles précautions et de le laisser prémunir d'un tel secours que l'invasion du bien d'autrui soit rendue si dangereuse à celui qui la voudrait entreprendre que chacun aime mieux se tenir dans l'ordre des lois que de les enfreindre... Mais, quelque grand que soit le nombre de ceux qui s'unissent pour leur défense commune, ils n'avanceront guère, s'ils ne sont pas d'accord des moyens les plus propres, et si chacun veut employer ses forces à sa fantaisie. »

Le vrai remède, selon Hobbes, c'est l'abandon de tout droit et de tout pouvoir de la part des citoyens entre les mains d'un seul homme ou d'une seule assemblée. « Puis donc que la conspiration de plusieurs volontés tendantes à une même fin ne suffit pas pour l'entretenement de la paix, et pour jouir d'une défense assurée, il faut qu'il y ait une seule volonté de tous, qui donne ordre aux choses nécessaires pour la manutention de cette paix et de cette commune défense. Or cela ne se peut faire si chaque particulier ne soumet sa volonté propre à celle d'un certain autre, ou d'une certaine assemblée, dont l'avis sur les choses qui concernent la paix générale soit absolument suivi, et tenu pour celui de tous ceux qui composent le corps de la république. »

Il est à remarquer que Hobbes s'inquiète peu que le pouvoir tombe entre les mains d'un seul ou de plusieurs, pourvu que là où il réside il soit absolu.

Voyons comment il s'y prend pour armer le pouvoir.

Droit de contrainte. « Il ne suffit pas, pour avoir cette assurance, que chacun de ceux qui doivent s'unir comme citoyens d'une même ville promette à son voisin, de parole ou par écrit, qu'il gardera les lois contre le meurtre, le larcin, et autres semblables : car qui est-ce qui ne connaît la malignité des hommes, et qui n'a fait quelque fâcheuse expérience du peu qu'il y a à se fier à leurs promesses, quand on s'en rapporte à leur conscience ? Il faut donc pourvoir à la sûreté par la punition, et non par le seul lien des pactes et des contrats. »

Mais le droit de contrainte n'est efficace qu'à deux conditions : l'une, qu'il soit appuyé sur le droit de punir ; l'autre, que ce droit soit au pouvoir souverain qui a la mission de faire exécuter les lois. « Il est nécessaire pour la sûreté de chaque particulier, et aussi pour le bien de la paix publique, que ce droit de se servir de l'épée, en l'imposition des peines, soit donné à un seul homme ou à une assemblée ; il faut nécessairement avouer que celui qui exerce cette magistrature ou le conseil qui gouverne avec cette autorité ont dans la ville une souveraine puissance très-légitime. »

Voilà donc le pouvoir souverain qui, selon l'expression de Hobbes, tient déjà l'épée de justice, ou le droit de punir. Hobbes lui remet encore l'épée de guerre ou le droit de disposer de la force armée et de faire à son gré la guerre ou la paix. « Suivant la constitution essentielle de l'État, les deux épées de guerre

et de justice sont entre les mains de celui qui y exerce la souveraine puissance. »

Jusqu'ici le prince ne dispose que des moyens de faire respecter les lois. Mais qui fera ces lois et qui les promulguera ? Remarquez bien que ces lois sont à faire dans le système de Hobbes ; car lorsque les hommes passent de l'état de nature à l'état social, il n'y a pour eux ni tien, ni mien, ni droit, ni justice. Hobbes veut que ce soit au souverain pouvoir, déjà chargé de l'exécution des lois, que l'on en confie l'institution et la promulgation.

A tous ces droits Hobbes ajoute le droit de nommer à tous les emplois civils et militaires, et le droit plus formidable d'examiner les doctrines qui sont publiées dans l'État. « Il est certain que toutes les actions volontaires tirent leur origine et dépendent nécessairement de la volonté : or la volonté de faire ou de ne pas faire une chose dépend de l'opinion qu'on a qu'elle soit bonne ou mauvaise, et de l'espérance ou de la crainte qu'on a des peines ou des récompenses ; de sorte que les actions d'une personne sont gouvernées par ses opinions particulières. D'où je recueille, par une conséquence évidente et nécessaire, qu'il importe grandement à la paix générale de ne laisser proposer et introduire aucune opinion ou doctrine qui persuadent aux sujets qu'ils ne peuvent pas en conscience obéir aux lois de l'État... En effet, si la loi commande quelque chose sous peine de mort naturelle, et si un autre vient la défendre sous peine de mort éternelle,

avec une pareille autorité, il arrivera que les coupables deviendront innocents, que la rébellion et la désobéissance seront confondues, et que la société civile sera toute renversée. »

Ce passage est évidemment dirigé contre les prédications ardentes dont les diverses sectes religieuses troublaient en ce temps la société anglaise.

Il ne manquait plus au prince que l'inviolabilité. « De ce que chaque particulier a soumis sa volonté à la volonté de celui qui possède la puissance souveraine dans l'État, en sorte qu'il ne peut pas employer contre lui ses propres forces, il s'ensuit manifestement que le souverain doit être injusticiable, quoi qu'il entreprenne. »

Voilà donc le gouvernement que Hobbes propose comme l'unique remède contre l'anarchie, un prince souverain absolu, juge et législateur unique, arbitre de la paix et de la guerre, dispensateur de tous les emplois, grand inquisiteur de la pensée, un prince qui n'est pas seulement la tête de la société, mais qui en est l'âme, comme le dit le philosophe anglais, un prince enfin qui est supérieur aux lois et, à ce titre, infaillible et inviolable.

Essayons de réfuter cette étrange théorie, et de rétablir les vrais principes du droit politique.

Une erreur de méthode avait perdu Hobbes dans ses recherches sur le droit naturel, c'est encore une erreur de méthode qui l'égare dans sa théorie du droit politique : je vais m'expliquer. Le premier principe

de la science politique, c'est de bien distinguer l'ordre social du gouvernement proprement dit. Ce qui constitue l'ordre social, c'est l'ensemble des droits qui forment ce que nous appelons le *droit naturel*. Ces droits sont, ainsi que nous l'avons démontré ailleurs, inhérents à la nature humaine : tout homme les possède par cela seul qu'il est homme ; nulle législation ne peut les prescrire, car ils sont antérieurs et supérieurs à toute législation ; nulle puissance ne peut les violer, car toute vraie puissance émane d'eux-mêmes ; nulle influence de temps, de lieux et de forme politique ne peut les modifier, les limiter ou les détruire, car ils ont leurs racines dans un principe que ne changent ni les lieux, ni les temps, ni les formes politiques : ce principe, c'est la nature humaine elle-même. C'est sur le respect de ces droits que repose l'ordre social ; là où ce respect manque, je ne dis pas qu'il n'y a plus de gouvernement, j'affirme qu'il n'y a plus de société. Maintenant, qui a enseigné ces droits à l'homme ? Comment et sous quelle forme s'en est faite la révélation ? Il n'y a rien de plus simple à comprendre. Dieu n'est pas descendu sur la terre pour proclamer lui-même ces droits devant l'humanité attentive ; non-seulement il n'a pas parlé, mais il n'a conféré à aucune puissance humaine le privilége de parler en son nom et d'enseigner ces droits sacrés ; il a fait mieux, il les a gravés de sa main au fond de toute conscience, il a illuminé tout homme venant en ce monde d'une lumière à la clarté de laquelle chacun

peut les reconnaître, quand le temps est venu, et cela sans le secours de l'expérience ni des livres. Le vrai révélateur des droits de l'homme, c'est la raison, la raison, puissance souveraine, mais invisible, qui ne revêt aucune forme, n'habite aucun lieu, mais qu'il faut bien se garder de nier, car elle est dans l'humanité comme Dieu est dans l'univers, partout et nulle part. Chaque intelligence participe de la raison, mais nulle n'est la raison elle-même, la raison absolue.

Puisque la raison absolue ne descend point sur la terre pour y faire respecter en personne ses irrévocables arrêts, il faut bien qu'elle soit servie et représentée dans cette mission par une puissance intermédiaire, et par conséquent humaine. Les prescriptions saintes et universelles de la raison pouvant être violées par une volonté méchante ou passionnée, il est nécessaire qu'au sein des forces individuelles s'établisse d'une manière quelconque une force suprême dont la mission soit de prévenir, de réprimer et de punir les infractions aux lois de la raison. En résumé, deux éléments composent le droit politique, la science des droits naturels dont le respect constitue ce que j'appelle l'*ordre social,* et la science des moyens propres à assurer ce respect, et que nous nommons *gouvernement*. Il est bien facile de saisir la nature et les rapports de ces deux éléments. L'ordre social est la fin même de la société, le gouvernement n'en est que le moyen. L'ordre social, en tant que fin, doit être immuable et universel; tout gouvernement, en tant que moyen,

ne peut être que variable et local. Le gouvernement est fait pour l'ordre social, comme le moyen pour la fin ; aussi toute vraie politique s'applique à régler le gouvernement sur le plan de l'ordre social, et nullement l'ordre social sur le plan du gouvernement. Quand donc on veut traiter méthodiquement la science politique, on commence par définir l'ordre social avec tous ses caractères, tous ses principes et toutes ses lois ; cela fait, on a marqué le but vers lequel doit tendre toute société, sa vraie destinée ; il ne reste plus qu'à rechercher le moyen le plus propre à l'y conduire : c'est là la question de gouvernement. Ces deux problèmes se traitent d'une manière bien différente : pour comprendre les vrais principes de l'ordre social, il ne faut qu'avoir réfléchi profondément sur la nature humaine ; pour comprendre les vrais principes du gouvernement, il faut avoir exploré avec une parfaite exactitude le lieu, le temps, les circonstances au sein desquelles une société vit et se développe ; à l'intelligence de l'ordre social suffit la philosophie ; pour l'intelligence des gouvernements, l'histoire est indispensable.

Si tel est le rapport des deux éléments du droit politique, ordre social et gouvernement, il suit qu'on ne peut, sans s'exposer à de graves erreurs, intervertir l'ordre naturel des questions politiques ; qu'on ne peut résoudre la question de gouvernement avant d'avoir approfondi le problème de l'ordre social. Voici en effet ce qui arrivera si on ne procède pas comme

l'indique la nature même des questions. Au lieu de subordonner le gouvernement à l'ordre social, c'est l'ordre social qu'on mettra à la merci du gouvernement. On organisera une force publique avant d'avoir défini quelle en sera la mission, avant d'avoir posé les principes qui doivent lui servir de règle et de limite. Les droits qui forment ce qu'on appelle la *loi de nature*, ces droits imprescriptibles et inviolables que tout homme apporte en société, on imaginera qu'ils viennent exclusivement du gouvernement; et puisque c'est le gouvernement qui les aura conférés, il va sans dire qu'il pourra les retirer, ou les suspendre, ou les modifier à son gré, sans que personne puisse s'en plaindre. Voilà ce que doit produire une erreur de méthode; voilà ce qu'elle a réellement produit. Ouvrez les traités politiques des plus grands publicistes, lisez Hobbes, Spinosa, Rousseau, vous y trouverez la consécration formelle du despotisme, despotisme monarchique chez Hobbes et Spinosa, despotisme républicain chez Rousseau; vous verrez que tous les trois commencent par poser un pouvoir souverain auquel ils livrent la société sans défense. L'État de Spinosa est comme son Dieu, il n'est rien s'il n'est pas tout; la cité du philosophe est l'image fidèle du panthéisme qu'il avait concu: les individus viennent se perdre dans l'État, comme les êtres s'abîment dans la substance infinie. Nous avons vu, d'un autre côté, Hobbes courber toutes les volontés sous un despotisme de fer. La fausse méthode suivie par l'un et par l'autre est certainement

une des causes de cette déplorable erreur. Je ne dis pas que ce soit la seule ; sans doute qu'indépendamment de la méthode, Spinosa avait puisé dans son panthéisme la conception de l'État, arbitre souverain des droits et des intérêts des individus ; il est permis de croire également que le spectacle des fureurs de la guerre civile, qui dévorait son malheureux pays, avait inspiré l'idée et le goût du despotisme à Hobbes, bien avant qu'il eût appliqué une fausse méthode à la solution des problèmes politiques; mais il n'en est pas moins vrai que cette méthode a exercé une funeste influence sur la direction de ces deux grands esprits.

Quant à Rousseau, on ne peut lui supposer d'arrière-pensée de tyrannie : il n'a point été élevé dans le goût des institutions politiques, il n'a point été naturellement conduit au pouvoir absolu par les théories métaphysiques, il n'a pas vu de près les horreurs de la guerre civile. Tout au contraire, il a été nourri à Genève dans l'amour des principes républicains ; il est spiritualiste, c'est-à-dire profondément pénétré du sentiment de la liberté et de la dignité humaine ; il a vécu dans une société parfaitement calme, au moins à la surface, dans une société qu'il méprise et déteste, surtout à cause des institutions despotiques qui la régissent. Et pourtant cet homme a dit dans son *Contrat social* (l. IV, ch. 8) : « Il y a une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité,

sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle ; sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas ; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort ; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois. Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision, sans explication ni commentaires. » La raison de cette étrange théorie, c'est que Rousseau n'a vu qu'une chose dans la société, le gouvernement. Il n'a pas compris qu'il était certains droits que tout citoyen tient de sa nature d'homme et non du gouvernement ; que le gouvernement ne peut les retirer, puisque ce n'est pas lui qui les a conférés ; que le droit de penser librement fait partie de ces droits imprescriptibles, inviolables et supérieurs à toute forme politique. Et pourquoi n'a-t-il pas compris tout cela ? Parce qu'il s'est perdu d'abord dans la question de l'origine des sociétés, et ensuite parce qu'il a confondu les droits de l'homme avec ceux du citoyen.

Après avoir jugé la méthode, nous passons à l'examen des résultats : c'est le point capital de la doctrine du philosophe anglais.

Hobbes confère au prince la souveraineté absolue : c'est là le principe de tout son droit politique. Voyons

si la souveraineté absolue appartient légitimement au pouvoir, quel qu'il soit, homme ou assemblée.

Et d'abord qu'est-ce que la souveraineté? C'est le droit. La souveraineté absolue, c'est le droit absolu. Par conséquent demander d'où émane la souveraineté, c'est demander d'où émane le droit.

On ne peut chercher l'origine du droit et par suite de la souveraineté que dans trois choses, la force, la volonté, la raison.

La force ne peut jamais être le principe du droit, cela est vrai comme un axiome. Par conséquent elle ne peut être non plus le principe de la souveraineté. La raison des peuples en a toujours jugé comme la science; ils n'ont jamais considéré la force comme l'origine légitime du pouvoir, et les gouvernements nés d'une manifestation de la force ont toujours cherché à s'en purifier comme d'une tache originelle, en se rattachant à un principe rationnel.

La volonté, principe bien supérieur à la force, n'est pourtant pas non plus la vraie source du droit, quoi qu'en ait dit Rousseau. Le droit oblige, le droit s'impose, et pour cela, il faut qu'il émane d'une puissance supérieure à l'être auquel il s'impose. Mais qu'est-ce que la volonté, sinon la nature humaine prise dans son action la plus intime et la plus pure? Le droit ne vient donc pas de la volonté, soit individuelle, soit collective, et par conséquent la souveraineté n'en vient pas non plus. Quand Rousseau a défini la loi l'expression de la volonté générale, il lui a enlevé tout ce qu

en fait la vertu et la sainteté. En effet, si la loi n'est que l'expression de la volonté générale, elle ne représente plus un principe, mais un simple fait; elle n'a donc d'autre autorité que celle que lui communique le fait qu'elle représente, c'est-à-dire qu'elle n'en a aucune. La définition de Rousseau tue la loi. Mais heureusement pour le salut de nos lois et de nos institutions, cette définition est fausse. La loi n'est pas l'expression de la volonté, mais de la justice; donc la loi ne procède pas de la volonté, mais d'une autre puissance qui consacre la justice et dont nous aurons à parler tout à l'heure. Le vrai, l'unique principe de la loi, c'est la justice; la volonté, encore une fois, n'a pas force de principe, parce qu'elle ne représente rien par elle-même. Je dis par elle-même, car elle peut, en se rattachant intimement à la justice, la représenter; en ce cas elle devient indirectement le principe de la loi. La meilleure définition est celle-ci: l'expression de la justice; mais si on veut conserver la définition de Rousseau, il faudra la modifier en ces termes: La loi est l'expression de la volonté générale, pourvu que cette volonté soit elle-même l'expression de la justice.

En définitive, le droit et par suite la souveraineté ne viennent ni de la force ni de la volonté. D'où viennent-ils donc? De la raison. Je ne commande légitimement à une autre volonté que la mienne qu'autant que j'ai droit sur elle; et je n'ai droit sur elle qu'autant que j'ai la raison pour moi. La nature humaine est

ainsi faite qu'elle n'obéit qu'à la raison, ou à ce qu'elle croit la raison. Elle se révolte contre la force; elle résiste à la volonté; elle ne respecte que la raison : c'est qu'elle sent instinctivement qu'elle est supérieure à la force, égale à la volonté, inférieure à la raison. La raison est donc le vrai, le seul principe du droit et de la souveraineté.

Cela posé, il reste à savoir si la souveraineté absolue appartient à la raison. Quand je parle de la raison, il est bien entendu que c'est la raison humaine que je veux dire et non point la raison divine, qui ne se révèle jamais directement à l'humanité.

Posons d'abord le cas de la raison individuelle. Cette raison peut-elle se tromper ? Assurément. Et se trompe-t-elle réellement ? Il faudrait ne pas être homme pour hésiter à le reconnaître. Mais, si cette raison s'était élevée, par sa force naturelle et avec le secours de l'éducation, bien au-dessus de toutes les raisons individuelles, est-ce qu'on ne pourrait pas la considérer comme infaillible ? Non, sans doute. Cette raison supérieure serait moins sujette à l'erreur que les autres et devrait jouir par conséquent d'une plus grande autorité, voilà tout. Mais elle sait bien elle-même que, pour être moins sujette à l'erreur, elle n'en est pas moins condamnée à payer de temps en temps le tribut à la faiblesse de sa nature. Si donc toute raison individuelle est faillible, elle n'a pas droit à une obéissance absolue, quoi qu'elle ordonne ; elle n'a donc point à réclamer le souverain pouvoir. Car le pouvoir absolu, c'est-à-

dire sans limites, n'apppartient qu'à l'infaillibilité. Toute raison faillible doit se résigner au contrôle et à la critique, et si cette raison est sur le trône, elle doit s'applaudir des entraves et des limites qu'on oppose à ses volontés, car elle sait que le pouvoir enivre, et que d'ailleurs les erreurs commises en haut lieu ont des conséquences déplorables. Je doute fort d'ailleurs que jamais despote au monde ait pris au sérieux l'infaillibilité qu'on lui attribuait ou qu'il s'arrogeait lui-même publiquement. Un homme peut, par emportement d'ambition, rêver le pouvoir absolu : mais qu'il le réclame comme un droit, c'est ce qu'il est impossible d'admettre ; car il faudrait pour cela qu'il eût la ferme conviction de son infaillibilité : or, l'orgueil, quelque grand qu'on le suppose, ne va jamais jusqu'à produire une aussi monstrueuse illusion. Alexandre se faisant adorer comme un dieu fut ramené, dit-on, au sentiment de son humaine faiblesse par une douleur subite qui survint. L'homme qui se pose un jour comme infaillible n'a pas même besoin que l'expérience de ses propres erreurs lui enlève la conviction de son infaillibilité.

Maintenant accorderons-nous à la raison générale cette souveraineté absolue que nous refusons à la raison individuelle? Qu'est-ce que la raison générale ? La collection de certaines raisons individuelles : or je veux bien qu'il y ait plus dans le tout que dans chacune des parties, mais je n'accorde pas qu'il y ait autre chose. Que la raison générale soit moins sujette à erreur que

la raison individuelle, je le crois ; mais est-ce à dire qu'elle soit absolument infaillible ? J'admets bien une différence de degré, je ne vois pas une différence de nature. D'ailleurs, l'expérience vient à l'appui du raisonnement : la raison générale n'a pas toujours jugé conformément à la vérité et à la justice ; c'est la raison générale qui fit boire la ciguë à Socrate ; c'est la raison générale qui condamna Galilée soutenant que la terre tourne.

Je vais plus loin. Je refuse l'infaillibilité même à la raison universelle, c'est-à-dire à la totalité des raisons individuelles ; je la refuse, toujours en me fondant sur le même raisonnement. Si la raison individuelle est faillible, si la raison générale est faillible, la raison universelle, qui se compose de l'une et de l'autre, ne peut prétendre à l'infaillibilité. Sans doute il est difficile que la vérité échappe à la raison universelle, et peut-être que cela n'est jamais arrivé ; mais enfin, il n'est pas absurde *à priori* de le supposer. Y a-t-il nécessité logique à croire que la vérité réside au sein de l'humanité, de telle sorte que si elle ne se rencontre pas dans tel endroit de la raison universelle, elle se trouve infailliblement quelque part ? Tout au contraire, c'est une loi de notre nature imparfaite, qu'aucune raison humaine, ni individuelle, ni générale, ni universelle, ne soit sûre de posséder à tout jamais la vérité. La vérité n'a pas fixé son siége sur la terre ; elle n'habite ce monde des intelligences finies que comme un hôte passager, et s'il est vrai que par une loi providentielle elle ne se révèle à l'humanité que

peu à peu, il s'ensuit qu'elle ne passe dans la raison universelle qu'après avoir séjourné quelque temps dans la raison individuelle, et que par conséquent il est telle époque où une seule raison est supérieure à toutes les autres. Je ne nie pas au reste que *la voix du genre humain ne soit jusqu'à un certain point la voix de Dieu* : il est des vérités sur lesquelles la raison universelle est infaillible, par exemple, les axiomes de toutes les sciences. Mais d'abord, qu'on y prenne garde, si les jugements de la raison sont ici infaillibles, ce n'est pas comme universels, mais comme nécessaires : en ce point la raison individuelle n'est pas moins sûre que la raison universelle. Ensuite, pour que la raison universelle jouisse à bon droit de l'absolue souveraineté, il ne suffit pas qu'elle soit infaillible dans quelques-uns de ses jugements, il faut qu'elle le soit dans tous ses actes, il faut qu'elle le soit dans son essence même; ce qui répugne invinciblement à sa nature de raison imparfaite.

Les défenseurs les plus habiles du pouvoir l'ont bien senti, et voici comment ils ont essayé de lui assurer ce caractère d'infaillibilité que la nature des choses lui refuse. Il n'y a pas de raison humaine qui soit infaillible par elle-même, ont-ils dit ; mais la raison divine a pu se révéler, et s'est révélée directement à certaines raisons individuelles pour leur communiquer l'infaillibilité. Rêve d'imagination ! Où est le pouvoir auquel Dieu ait parlé ? A quel signe peut-on le reconnaître ? Sans doute la société, qui depuis tant de siècles

travaille à fonder un gouvernement sur la raison, serait trop heureuse d'abandonner son œuvre toujours pénible et quelquefois sanglante, pour se reposer dans les bras de ce pouvoir institué par Dieu même. Où est-il donc ce gouvernement divin, et quand le verrons-nous ? Nous dirons adieu à la science le jour où il se montrera à nous dans tout l'éclat de son origine divine, et nous n'aurons pas la folie de poursuivre une œuvre humaine, lorsque l'œuvre de Dieu brillera à nos regards.

J'ai démontré que la souveraineté absolue n'appartient point à la raison humaine. A qui donc revient-elle ? A la raison divine, qui est la seule raison absolue et infaillible.

Arrêtons-nous quelques instants sur ce résultat. Nous avons démontré un grand principe. Nulle raison n'est infaillible, donc nul pouvoir absolu n'est légitime sur la terre ; tout pouvoir a donc besoin de limite, de contrôle, de contre-poids : la modération est la loi de toute prétention ici-bas. Il a fallu bien des siècles pour répandre dans tous les rangs de la société cette vérité si simple, que l'orgueil et les passions de quelques hommes avaient étouffée dans l'oppression de la pensée ; mais enfin elle s'est fait jour, elle a pénétré partout, et, à l'heure qu'il est, elle est devenue un axiome du sens commun. Le pouvoir absolu n'est plus défendu par les théories ; s'il subsiste encore dans notre Europe, dans ce pays où l'humanité a la conscience profonde de ses droits, c'est la force de la tra-

dition qui l'a conservé ; mais la raison des peuples a déjà fait justice des prétentions à la souveraineté absolue. Le fait subsiste donc encore, mais le droit a disparu. Et même, à vrai dire, le fait se modifie et décroît chaque jour par la volonté même des gouvernants. C'est qu'ils n'ont pu échapper à l'influence de la raison universelle, et qu'ils commencent à comprendre que le droit est contre eux. Aussi, voyez-les maintenant à l'œuvre ; ils ne procèdent guère autrement que les gouvernements modérés ; comme eux ils hésitent, ils calculent les obstacles et s'attendent à rencontrer des limites à leur puissance. Si ce n'est pas un pouvoir régulier et légal qui les tempère comme dans les gouvernements modérés, c'est l'opinion publique, dont ils s'inquiètent, quand même elle n'élève pas la voix par la presse. Espérons que le temps n'est pas éloigné où le droit consacrera définitivement le fait, où le pouvoir absolu aura quitté définitivement cette terre, sur laquelle il n'aurait jamais dû poser le pied.

Nous voilà conduits par la logique à la nécessité du gouvernement modéré. C'est déjà beaucoup que tout pouvoir humain soit tempéré par un autre pouvoir de même nature, que toute raison en ce monde ait son contrôle et toute volonté sa contradiction ; cela fait que le pouvoir garde plus de mesure, que la raison individuelle est moins orgueilleuse et la volonté moins oppressive. Il est utile que l'homme rencontre l'obstacle, il est plus utile encore qu'il le craigne ; car, sous l'influence de cette crainte, il contracte des habi-

tudes de prudence et de réserve. Mais tout cela suffit-il à la paix et au bonheur des sociétés ? Je ne le pense pas. Tout pouvoir ainsi modéré par un pouvoir inférieur ou égal à lui-même supporte difficilement et ne respecte guère une opposition qui ne vient pas d'en haut ; de là un germe d'hostilités qui, se développant avec les circonstances, éclate trop souvent en guerre civile ; et en prenant ses précautions contre le despotisme, la société tombe dans l'anarchie. D'une autre part, le pouvoir qu'on oppose au pouvoir qui gouverne étant, comme pouvoir humain, faible, aveugle, passionné, il suit que le gouvernement ne peut trouver en ce pouvoir ni force, ni lumière qui lui permette de marcher d'un pas ferme dans la carrière. Ainsi, d'un côté le danger des luttes intérieures et l'embarras qui naît de tiraillements perpétuels ; de l'autre, l'impuissance radicale des pouvoirs humains à diriger les destinées d'une grande société, tel est le double inconvénient auquel la science politique doit remédier. Il faut donc qu'elle cherche encore si, indépendamment des pouvoirs humains qu'elle oppose au gouvernement, et qui ne lui sont point supérieurs, elle ne trouverait pas une puissance qui fût au-dessus de tous les pouvoirs, et qui pût être spontanément acceptée par eux comme règle et comme loi suprême.

Nous ne connaissons qu'une puissance qui convienne parfaitement à cette mission, c'est la raison absolue, supérieure à toute raison et toute volonté humaine. Mais la raison absolue est invisible et impalpable ;

comme elle ne descend point en personne sur la terre, et que d'ailleurs nul effort ne peut élever l'homme jusqu'à elle, elle reste inaccessible à l'humanité. Ainsi, la raison absolue est le seul médiateur, le seul modérateur infaillible des pouvoirs rivaux, et elle n'est point de ce monde! Qu'on songe bien à la difficulté : il n'y a de vrai gouvernement que celui de la raison absolue, et cette raison nous manque; il ne nous reste, comme éléments d'organisation sociale, que la force, qui n'est qu'un instrument de gouvernement, la volonté, qui a besoin d'être gouvernée, et la raison humaine, qui hésite sans cesse, parce qu'elle a conscience de sa faiblesse.

Nous allons essayer de résoudre la difficulté. Oui, sans doute, la raison absolue n'habite point ce monde, mais elle s'y manifeste; si elle ne le remplit pas de sa présence, elle l'éclaire de sa lumière. Les traces de la raison sont partout ici-bas, bien qu'elle dérobe son essence à tous les regards; il ne s'agirait donc que de recueillir ces traces précieuses; on y trouverait sûrement un principe de direction. Nous l'avons déjà dit, il n'y a pas de raison infaillible en ce monde, mais il y a des principes infaillibles. Pour le démontrer, je n'ai besoin que de renvoyer aux axiomes qui gouvernent toutes les sciences. Ces principes ne sont pas la raison absolue elle-même, mais nous devons les considérer comme la lumière dont elle éclaire les hommes, et comme la voix dont elle leur commande d'en haut. Si nous pouvions retrouver ces principes, les réunir et les

réduire en formules, nous aurions l'arrêt de la raison absolue, le jugement de Dieu sur les destinées de la société, c'est-à-dire un principe infaillible de gouvernement. Alors les pouvoirs humains sortiraient de l'obscurité profonde à laquelle les condamne leur nature, et où ils s'agitent sans gloire et sans profit pour eux-mêmes comme pour la société ; retrouvant enfin un médiateur et un guide, ils parviendraient à s'unir et à s'entendre, et concourraient d'un commun accord au gouvernement des sociétés ; ce serait alors la raison qui gouvernerait réellement les peuples ; le pouvoir n'en serait que l'interprète et l'instrument ; à elle seule appartiendrait la souveraineté absolue.

Or ces principes existent ; pour les découvrir, il ne faut qu'interroger la conscience de l'individu et celle du genre humain ; nous les connaissons déjà, car ils sont tous compris dans ce que nous appelons le droit naturel. Nous nous contenterons d'en rappeler les plus généraux.

L'homme est un être libre et raisonnable ; comme être raisonnable, il comprend le bien, comme être libre il a le moyen de le faire ; voilà pourquoi il a des devoirs et des droits. Le devoir et le droit élèvent au plus haut degré de dignité la condition humaine. On comprend pourquoi Dieu a fait la nature pour l'homme, la chose pour la personne : la vie humaine n'est point à mépriser comme tant d'existences qui se perdent dans la vie universelle ; les desseins de Dieu sur elle sont grands, puisqu'il y a mis le devoir et le droit. Mais si

Dieu a fait à l'homme une si haute destinée, comment la société pourrait-elle, ou la négliger, ou la fouler aux pieds dans son gouvernement politique et moral?

L'État doit donc à tout citoyen deux choses : respect et protection dans l'accomplissement de sa destinée. De cette formule découlent les trois grands principes du droit social.

Respect et protection pour chacun dans la conservation et le développement de sa vie physique. L'être physique considéré isolément, le corps n'a par lui-même nulle valeur, puisqu'il se réduit à une chose; mais en réalité la chose est l'instrument de la personne, la matière est le siége de l'esprit; le corps est donc saint, non par lui-même, mais par son rapport avec l'âme. De là le droit pour chaque homme d'être respecté et protégé par l'État dans sa personne, sa fortune, son travail et ses transactions; de là aussi les lois qui punissent également toute violation de ce droit, quel que soit le citoyen qui fait ou subit l'injustice.

Respect et protection dans le développement de sa vie intellectuelle. Vivre n'est pas un but, mais un moyen pour un être intelligent; le vrai but est penser. La pensée, œuvre de l'esprit, acte de la personne, est sainte par elle-même; elle a donc droit au respect et à la protection de l'État. Dieu a voulu que toute nature, que toute nature intelligente surtout, portât ses fruits; l'État lui doit compte de toutes les facultés qui avortent par l'effet d'une brutale oppression. La pensée a donc droit au respect et à la protection de l'État. Il

remplit directement sa mission lorsqu'il consacre par une loi la liberté de penser, de parler et de publier; il la remplit encore, mais indirectement, quand il proclame l'admissibilité de tous aux mêmes emplois. Qui ne voit en effet que la pensée, pour se développer, veut un but, et que le monopole des hautes fonctions lui coupe les ailes en lui enlevant tout espoir d'une haute récompense? Il y a plus : comme l'ignorance est un obstacle invincible à la jouissance de ce droit, l'État doit aux classes pauvres cette première instruction qui développe le germe de toute capacité.

Respect et protection dans le développement de sa vie morale. L'homme n'est pas seulement intelligent; il est surtout un être moral, c'est-à-dire capable de vertu : la vertu est donc bien plus encore que la pensée le but de son existence; elle est donc sainte entre toutes les choses saintes. Or l'éducation est l'introduction nécessaire à toute vertu. Tout citoyen a donc droit à l'éducation morale. De là le devoir pour l'État de surveiller religieusement l'éducation de ses enfants, soit dans les écoles publiques, soit dans les écoles privées; de là aussi le devoir de venir en aide à ceux que la pauvreté priverait de ce grand bienfait. Qu'il leur ouvre ses écoles, et les y retienne jusqu'à ce qu'ils sachent ce que c'est que Dieu, l'âme et le devoir; car la vie humaine sans ces trois mots n'est qu'une douloureuse énigme.

Ces principes et beaucoup d'autres que je pourrais énumérer sont les uns évidents par eux-mêmes, les

autres des conséquences simples de principes évidents. C'est la raison humaine qui les reconnaît et les proclame, mais ce n'est point elle qui les invente, car elle est variable et faillible dans ses jugements, tandis que l'invariabilité et l'infaillibilité sont les caractères de ces principes. Chose admirable ! La raison humaine livrée à elle-même hésite et s'égare, mais appuyée sur ces principes, elle juge avec une absolue autorité.

La difficulté est donc résolue. Nous avions à trouver sans sortir de ce monde un principe de gouvernement qui fût supérieur à tous les pouvoirs humains, qui attirât à lui par son infaillibilité la souveraineté absolue. Nous l'avons trouvé dans la révélation indirecte, mais profonde, que la raison absolue a faite à tout homme de sa destinée ; nous sommes en possession du vrai gouvernement de la raison. Il n'y a plus qu'à recueillir tous les principes rationnels qui forment ce que je pourrais appeler maintenant le droit social, et à les inscrire en lettres d'or en tête de toute législation. L'éternel but de la sociabilité humaine est qu'ils se répandent et se développent de plus en plus dans les institutions, dans les mœurs, dans les actes de toute société. Ce but est un idéal dont l'imperfection de notre nature permet qu'on approche sans cesse, sans jamais pouvoir l'atteindre. Mais qu'on y songe bien, que ces principes passent dans les lois ou qu'ils restent dans la conscience de ceux qui gouvernent, il faut qu'ils président à la direction des destinées sociales. Là où ils manquent, la société se trouve sans but, sans loi, sans vrai gou-

vernement, et, ce qui est pis, sans moyen d'en créer; car, en l'absence de ces principes, la force n'a plus de frein, la volonté plus de règle, la raison plus de base.

Voilà ce qui fait la beauté du gouvernement *constitutionnel*, et sa supériorité sur tous les autres. Il est le premier où la raison absolue ait été vraiment représentée; jusque-là tous les éléments du gouvernement étaient des pouvoirs purement humains. Nous n'avons connu, pendant longtemps, que la souveraineté de la force ou de la volonté; l'institution des gouvernements constitutionnels a consacré la souveraineté de la raison. En effet, qu'on y pense, une constitution, une grande constitution n'est pas moins que la formule des principes fondamentaux de la sociabilité humaine; c'est l'évangile du droit social; voilà pourquoi une constitution ainsi faite est au-dessus de tous les pouvoirs humains. Il ne faudrait pas croire que, parce qu'elle a été promulguée par ces mêmes pouvoirs, elle leur est égale ou inférieure; sa véritable origine étant la raison absolue, elle domine légitimement. Hâtons-nous d'ajouter que si une constitution, au lieu d'être la formule des principes éternels du droit social, n'était que l'expression d'une volonté capricieuse ou d'une raison incertaine, elle perdrait sa grandeur, sa majesté, ses titres à la souveraineté absolue, et n'aurait ni plus de valeur, ni plus d'autorité qu'un contrat ordinaire. Je sais qu'il y a des publicistes qui ne voient pas autre chose dans une constitution : c'est un contrat synallagmatique, disent-ils, qui oblige les deux parties

contractantes, à savoir, le prince et la nation; c'est le consentement réciproque qui en fait la force; du moment où ce consentement cesse, le contrat a disparu. Quelle manière étroite et fausse de comprendre une constitution! Mais vous ne voyez donc pas, dirai-je à ces publicistes, que si une constitution n'est qu'un simple contrat, c'est-à-dire une convention dont toute l'autorité repose sur la volonté des contractants, votre loi, que vous élevez si fort au-dessus des volontés, soit individuelles, soit générales, n'a aucun titre à cette supériorité. Pourquoi et comment serait-elle supérieure à la volonté si elle en vient, si elle ne représente au fond que deux actes de volonté? Est-ce que la volonté a pris la forme d'un contrat? Est-ce parce qu'elle a été inscrite dans un code, que vous en faites un pouvoir souverain? Mais depuis quand les formules changent-elles donc la nature des principes qu'elles contiennent? Non, la volonté n'est point un principe obligatoire, donc elle n'a pas force de loi, soit qu'elle passe en formule, soit qu'elle reste à l'état concret.

Maintenant je vais plus loin. Il ne suffit pas que la constitution exprime un jugement quelconque de la raison, il faut qu'elle soit le symbole des principes mêmes de la raison absolue; si elle ne représente qu'un jugement variable et faillible de la raison individuelle, ou même de la raison générale, elle a sans doute quelque droit à l'empire, mais elle ne vaut ni plus ni moins que les pouvoirs auxquels elle doit servir de règle et de mesure. La constitution ainsi entendue n'est qu'une

fiction, car on y pose et on y consacre comme invariables et absolues des prescriptions que la raison humaine approuve aujourd'hui, et que demain elle condamnera. Pour nous, nous ne professons point pour les formules un culte aveugle : ce qui fait à nos yeux la beauté et l'excellence du gouvernement constitutionnel, ce n'est pas seulement qu'un pacte obligatoire y remplace la volonté arbitraire des gouvernants ; sans doute il y a plus de dignité dans le commandement et plus de respect dans l'obéissance quand le pouvoir parle au nom de la loi ; mais cela n'est que le moindre titre du gouvernement constitutionnel à l'admiration des peuples : ce qui l'élève si fort au-dessus des autres, c'est qu'il est le gouvernement même de la raison, dont il a promulgué les principes éternels.

Je ne voudrais pas, toutefois, que l'on conclût de ce que je viens de dire, que je regarde le gouvernement constitutionnel comme nécessairement parfait. Pour qu'il eût ce caractère, il faudrait deux choses : 1° que la constitution fût la formule complète du droit social; 2° qu'elle trouvât toujours dans le pouvoir un organe assez intelligent pour en développer l'esprit, et assez pur de toute passion personnelle pour en appliquer à tous les prescriptions avec une égale impartialité. Or nous comprenons facilement qu'il n'est dans la nature d'aucun pouvoir humain d'être un parfait interprète de la raison. Et, d'un autre côté, nous savons que nulle constitution n'a été jusqu'ici la formule complète du droit social. La constitution anglaise a con-

servé bien des priviléges et bien des coutumes barbares, vieux débris de la société féodale ; la constitution américaine a toléré l'esclavage ; la constitution française, bien supérieure à l'une et à l'autre en ce qu'elle proclame, sans réserve et sans exception, le grand principe de l'égalité civile, renferme encore bien des lacunes ; mais si on veut se faire une idée des progrès accomplis dans le droit social depuis l'origine des sociétés jusqu'à nos jours, il n'y a qu'à mettre en regard les institutions des sociétés primitives et les monuments modernes du droit constitutionnel.

Autant que nous pouvons remonter dans la nuit des temps, nous rencontrons, au berceau des sociétés, une institution fondamentale qui se retrouve partout, malgré la différence des lieux, des temps et des races : cette institution, c'est la division des citoyens en castes. La caste n'est pas seulement une classe comme nous en voyons encore dans toute société : c'est une classe dont la nature, les fonctions et les prétentions sont déterminées primitivement d'une manière invariable, de telle sorte que tout individu vit et meurt dans la caste où il est né, sans que jamais ni ses talents ni ses services puissent l'en tirer pour l'élever à une caste supérieure. Dans notre société, au contraire, il y a bien des classes inférieures et des classes supérieures, mais la distinction existe de fait et nullement de droit ; chaque jour l'inégalité de capacité et de travail fait monter et descendre les citoyens *d'une classe* à l'autre.

Cet établissement des castes provient d'une vieille croyance qui fait le fond de toutes les religions de l'Orient. Tout comme les Orientaux croient à la distinction de deux principes dans l'univers, l'un bon et supérieur, l'autre mauvais et inférieur, ils croient de même à la distinction de deux races dans la vie sociale, l'une issue du bon principe qu'elle représente par sa supériorité, l'autre sortie du mauvais qu'elle rappelle par son infériorité.

En conséquence de cette distinction profonde, la caste qui s'arroge la supériorité s'attribue exclusivement le droit et le pouvoir; elle croit avoir en raison de son origine, et elle a en effet en raison de sa supériorité intellectuelle et morale, la mission d'initier les castes inférieures par une série d'épreuves rudes, douloureuses et parfois déplorables. On comprend ce que doit être le droit social avec une pareille institution. Les castes inférieures, les parias, ne possèdent rien en propre; ni leur corps, ni leur âme ne leur appartiennent; ils sont la chose des castes supérieures, qui seules ont conscience de la dignité de la personne.

Nous ne trouvons point dans la société grecque la division des castes, mais elle nous présente un fait non moins contraire au droit social, l'esclavage; pourtant il y a progrès. Le paria fait partie de la cité, l'esclave n'en fait point partie : le génie grec avait au moins compris que la cité ne devait se composer que d'hommes libres et parfaitement égaux en droits. Platon lui-même,

qui s'est tant inspiré de l'Orient, substitue dans sa république l'institution des classes à celle des castes : on ne naît pas, mais on devient, selon le vœu de la nature, artisan, guerrier ou législateur.

De la Grèce à Rome le progrès du droit social est sensible ; sans doute la loi y consacre encore des inégalités énormes : ainsi la distinction des patriciens et des plébéiens se rapproche, au moins dans l'origine, de la division des castes. Le corps des patriciens jouit de tous les droits et priviléges, possède tous les pouvoirs, à peu près comme les prêtres et les rois de l'Inde et de l'Égypte ; mais peu à peu les plébéiens entrent en partage des droits et des pouvoirs. L'histoire antérieure de Rome est le développement de la lutte entre les patriciens qui veulent conserver et les plébéiens qui veulent conquérir, et le grand dénoûment de cette histoire, ce qui lui donne à nos yeux tant d'importance et tant de solennité, c'est la conquête des droits sociaux accomplie par le peuple au prix de son sang et des plus durs travaux. Dans le principe, le peuple ne jouit d'aucun droit social ; chaque lutte et chaque triomphe lui vaut un droit ; trois fois il se sépare de l'ordre des patriciens, et trois fois il conquiert par sa retraite un droit de la plus haute importance. Primitivement le plébéien est le client du patricien ; comme tel il lui est incorporé en quelque sorte, et, comme nous dirions dans notre langage moderne, inféodé ; le patricien n'a pas seulement droit sur ses biens, mais encore sur sa famille, sur sa per-

sonne ; le patricien compte seul dans la cité. Le peuple se lasse un jour de cette condition intolérable ; il se sépare du sénat, et ne revient à Rome qu'après avoir arraché à ses maîtres le droit d'être compté comme citoyen, et d'être respecté dans sa personne. Mais ce droit ne peut lui suffire. Que lui sert d'avoir sauvé sa personne, si la loi refuse à ses alliances le nom de mariages, et si ses enfants n'obtiennent pas dans la cité la protection des lois contre la brutalité des patriciens ? Une seconde crise éclate à l'occasion du meurtre de Virginie, et le peuple conquiert un droit nouveau, un droit saint entre tous, le droit de mariage. Jusque-là les alliances entre plébéiens étaient flétries du nom de *concubitus*. Voilà donc le peuple qui s'est racheté lui-même, et qui a racheté les siens ; mais il faut qu'il puisse vivre et faire vivre sa famille. « On vous appelle le peuple-roi, s'écriaient les Gracques, et vous ne possédez pas une motte de terre. » Pour ne pas périr de misère, le peuple engage une troisième lutte, et obtient le droit de propriété. La loi agraire n'était pas une utopie de quelques esprits ambitieux, elle n'était pas non plus pour le peuple un prétexte de désordre, c'était simplement le droit de vivre.

Le christianisme n'avait pas à réformer la société antique ; sa mission était de la détruire et d'en élever une nouvelle sur ses ruines. L'Évangile consacrait tous les grands principes du droit social ; mais l'œuvre du christianisme fut souillée par les mains impures et sanglantes des races barbares ; le génie divin et éminem-

ment social de notre grande religion eut à lutter contre les instincts grossiers et égoïstes des hommes du Nord; de là la féodalité qui porta atteinte aux droits sociaux, en réduisant au dehors le droit des gens au droit du plus fort, et en créant au sein des sociétés le servage, contrairement à la loi chrétienne. Du reste, la distance du servage à l'esclavage était immense; l'esclave n'avait ni liberté, ni famille, ni Dieu : le serf conservait une certaine indépendance, il pouvait transiger, donner et transmettre ; il possédait à certaines conditions ; il lui était permis de se consoler des ennuis du servage au foyer domestique ; il priait le même Dieu que ses maîtres.

On sait comment fut détruite la féodalité. Le pouvoir royal lui porta les premiers coups ; la révolution de 89 en fit disparaître les derniers vestiges. Ce fut là son plus grand et son plus pur résultat : elle fit bien mieux que d'assurer à un grand nombre de citoyens des droits politiques ; elle assura à tous certains droits sociaux, sans lesquels il n'y a ni sécurité, ni dignité pour l'homme qui vit en société. Ces droits conquis sont trop nombreux pour que nous puissions ici les compter. Énumérons les principaux.

Justice égale pour tous. Le même crime sera puni également, quel que soit le coupable, quelle que soit la victime.

Admissibilité de tous les citoyens aux fonctions publiques. Les charges de l'État ne seront plus, comme auparavant, le patrimoine exclusif de certaines classes ou de certaines familles.

Égale répartition des impôts. Les impôts ne pèseront plus sur une seule classe, sur la classe la plus laborieuse et la plus pauvre.

Division de la propriété. Conservée par certains corps privilégiés, elle ne rendait au fermier et au serf qui la travaillaient qu'une faible partie de ses produits ; le reste passait entre des mains oisives, durement avares ou follement prodigues.

Abolition du droit d'aînesse. Ce droit né de certaines nécessités historiques était en opposition manifeste avec le droit de nature.

Sommes-nous arrivés au terme des efforts de la société, à la réalisation absolue du droit social ? Non, sans doute. Il y a eu, je le reconnais, d'immenses progrès accomplis depuis quarante ans dans la société française ; mais il y a encore beaucoup à faire. Il reste peu de principes à ajouter au droit social tel que notre constitution l'a établi ; la grande génération qui vient de s'éteindre nous a légué la formule à peu près complète des droits de l'homme. Mais que de principes n'ont pas encore passé dans la pratique ! Combien d'autres resteront à l'état d'abstractions tant que les mœurs sociales n'auront pas changé ! Ainsi, par exemple, la loi déclare tout citoyen admissible aux emplois publics ; mais on n'y parvient pas sans capacité ; or la capacité suppose l'éducation. Il ne suffit pas de dire : La société vous laisse le champ libre ; il faut autant que possible qu'elle fournisse les moyens de le parcourir.

Il est bien aussi d'avoir établi une justice égale pour tous, mais les causes qui déterminent le crime sont plus nombreuses et plus puissantes chez le peuple que dans les classes aisées. La loi manquerait à son esprit si elle ne cherchait à réduire le nombre et l'énergie de ces causes.

Maintenant il nous faut revenir à Hobbes. Hobbes a exposé ses idées sur le droit social à une époque où déjà les vrais principes étaient connus. Comment, longtemps après la révolution sociale opérée par le christianisme, et lorsque les sociétés commençaient à s'asseoir sur la base du droit, a-t-il pu fonder les lois et les institutions humaines sur la force et la crainte? Comment a-t-il pu dire que le souverain qui ne règne qu'en vertu de la force, a tout droit et tout pouvoir sur les citoyens? Comment a-t-il soutenu le droit de contrainte et le droit d'esclavage? Comment a-t-il justifié l'oppression de la pensée?

Nous avons expliqué tout cela précédemment; nous n'y reviendrons pas. Nous avons épuisé la question du droit social; passons au droit politique.

NEUVIÈME LEÇON.

Droit politique.— Les droits politiques sont-ils à tous comme les droits sociaux?—Caractères qui distinguent les droits sociaux des droits politiques.— Principes généraux et absolus du droit politique: 1° garanties du pouvoir vis-à-vis des citoyens; 2° garanties des citoyens vis-à-vis du pouvoir. —Vice du gouvernement monarchique pur.— Vice du gouvernement démocratique pur.— Théorie du gouvernement représentatif.— Définition de la charte. — Quels principes représentent les trois pouvoirs.— Garanties réciproques.

La première chose à faire dans la science politique est de distinguer fortement le droit social du droit politique et de déterminer l'origine, la nature et les conséquences de l'un et l'autre droit. C'est ce qui va d'abord nous occuper.

Le droit social, c'est, avons-nous vu, la réunion des droits imprescriptibles et inviolables que l'homme tient de sa nature, et non des lois et des institutions. Le droit social est le but même de la société.

Le droit politique est le système des institutions propres à réaliser le droit social. Le droit politique n'est qu'un moyen dont se sert la société pour atteindre son but.

Le but que poursuit la société étant partout et toujours le même, puisque ni la nature ni la destinée de

l'homme ne changent, le droit social est immuable et universel. Le moyen qui conduit à ce but devant nécessairement varier suivant les temps, les lieux et les circonstances, le droit politique est plus ou moins variable, plus ou moins local. Le droit social est la vraie mesure de la légitimité et de la valeur d'un gouvernement; car le gouvernement n'est jamais qu'un moyen et le moyen ne vaut que par rapport à la fin.

Il y a un droit social absolu; sur ce droit le vrai publiciste ne transige pas : il défend ou combat avec énergie les gouvernements, selon qu'ils le respectent ou l'enfreignent. Mais le droit politique est nécessairement relatif. Le vrai publiciste en comprend et en accepte les changements et les diversités; il n'enferme point toutes ses pensées et toutes ses espérances dans une forme politique déterminée. Ce n'est pas qu'il embrasse tous les gouvernements dans une absolue indifférence; comme il les juge par rapport au but qui est le droit social, il y en a qu'il doit préférer comme moyens plus sûrs et plus efficaces; mais il croit que les gouvernements les plus divers et même les plus opposés, peuvent faire également le bien, selon qu'ils conviennent aux lieux, aux temps et au génie des peuples.

Un grand principe ressort de tout ce que nous venons de dire, c'est la distinction à faire pour les citoyens des droits sociaux et des droits politiques.

Les publicistes disputent depuis quarante ans sur la question des droits de l'homme. Tout homme a-t-il des droits? Le nier n'est-ce pas livrer la société au

despotisme ? Le reconnaître, n'est-ce pas l'abandonner à l'anarchie ? Le moyen d'éviter l'un et l'autre écueil, c'est de distinguer.

Tout homme entre en société avec certains droits. Ces droits sont tous compris dans le respect de sa personne, de sa liberté, de sa pensée, de sa propriété, de son industrie, de ses transactions, en un mot, des différents actes de sa vie. Ces droits-là sont antérieurs et supérieurs à tout gouvernement; ils sont universels, imprescriptibles et inviolables. Telle en est l'autorité qu'un gouvernement ne peut même pas, pour les violer, alléguer la nécessité de sa propre conservation; car s'il ne peut se sauver que par une pareille infraction, c'est un signe, un signe infaillible, qu'il repose sur un principe absurde et antisocial. Ces droits appartiennent à tous les hommes, par cela même que ce n'est point à leur capacité, ni à leur position sociale qu'ils les doivent, mais à leur nature d'homme, c'est-à-dire, d'être libre et raisonnable.

Maintenant il en est d'autres qui consistent à concourir, soit directement, soit indirectement, à l'institution et à l'exercice du pouvoir. Ces droits-là présentent des caractères tout différents.

Ils ne sont pas nécessaires. La raison ne répugne point à reconnaître que certains hommes en soient privés et que d'autres en soient revêtus.

Ils ne sont point absolus. Les circonstances les font naître, et les circonstances les détruisent ou les suspendent.

Ils ne sont pas universels. Il y a des sociétés où ils appartiennent à tous, d'autres où ils sont le partage du grand nombre, d'autres enfin où ils résident entre les mains de quelques-uns, sans que la conscience publique réclame.

Ils ne sont pas immuables. Les nécessités politiques peuvent les modifier, les étendre, ou les renfermer dans un cercle plus étroit.

Il ne suffit pas, pour jouir légitimement de ces droits, d'être homme ; il faut de plus être capable de les exercer. Car, comme il ne s'agit de rien moins que de concourir à l'organisation du pouvoir et à l'institution des lois, l'exercice de ces droits est difficile ; c'est une fonction qui requiert une certaine capacité. Les conditions de capacité sont diverses ; c'est l'intelligence, c'est la moralité, c'est une position sociale propre à assurer une puissante influence, etc., etc. Les droits politiques dérivent de ces conditions : là où elles ne se rencontrent pas, ces droits ne peuvent exister. Voilà donc deux sortes de droits qui diffèrent essentiellement d'origine et de nature ; la science pourrait appeler les premiers droits *sociaux* et les seconds droits *politiques* ; il est bien temps qu'elle consacre cette distinction, si elle ne veut condamner les sociétés humaines à la triste alternative du despotisme ou de l'anarchie.

Cela posé, nous pouvons aborder les questions de droit politique.

Puisque le gouvernement n'est qu'un moyen, le

question de savoir ce que c'est qu'un bon gouvernement et à quel signe on le reconnaît se réduit à ceci : Tel gouvernement donné est-il un moyen de réaliser le droit social, et est-il le meilleur moyen? Ici il devient fort difficile à la philosophie de poser des principes fixes et certains ; car le moyen varie selon les lieux, les temps et le génie des peuples. Toutefois, il n'est peut-être pas impossible de déterminer, *à priori*, les premiers principes d'un bon gouvernement.

La mission du gouvernement est de faire respecter les droits de tous ; il faut donc qu'il soit fort, sans quoi il ne pourrait ni réprimer ni punir les attentats à ces droits. Mais, s'il est trop fort, il ne se borne pas à réprimer, il opprime. De là, la nécessité d'un double système de garanties : garanties du pouvoir contre les résistances individuelles, garanties des citoyens contre l'oppression du pouvoir. Là où manquent les unes ou les autres, il y a, ou au moins il peut y avoir anarchie ou despotisme. Ainsi, garanties de l'ordre et garanties de la liberté, tels sont les deux principes d'un bon gouvernement.

Maintenant nous pouvons apprécier, à l'aide de cette théorie, la doctrine de Hobbes sur le droit politique. Rien n'est plus simple que le mécanisme de son gouvernement. Un seul pouvoir, absolu et inviolable, arbitre souverain de tous les droits, maître et juge de tous les intérêts, dispensateur de tous les emplois, qui seul fait les lois et en poursuit l'exécution, déclare la

paix ou la guerre à sa volonté, et enfin scrute le fond des consciences; mais cette simplicité ne convient guère ni à la raison ni à la liberté. Sans doute, quand on a ainsi réuni et confondu dans une seule main tous les pouvoirs, on a supprimé le principe de l'opposition, de la lutte et de l'anarchie. Mais la paix du despotisme est l'immobilité, principe de mort pour les sociétés.

Il est une autre forme de gouvernement tout opposée, mais non moins simple : elle consiste à réduire autant que possible la force du pouvoir, en sorte que moins son action se fait sentir, plus il est parfait. Pour les partisans de cette forme politique, un gouvernement est un mal nécessaire; donc le mal est d'autant moindre que le gouvernement est plus faible et plus passif. Cette doctrine n'est pas plus conforme à la raison que celle de Hobbes. Si l'immobilité n'est pas l'ordre, l'agitation n'est pas la liberté. La vérité n'est dans aucun de ces deux gouvernements, car la vérité c'est la vie, et la vie n'est pas une chose simple. La vie est partout l'harmonie de deux termes : dans la nature, c'est l'accord du mouvement et de la mesure; dans la société, c'est l'union de l'ordre et de la liberté.

L'ère des gouvernements simples est l'enfance de l'humanité; la raison virile des temps modernes repousse également la monarchie absolue et la pure démocratie. Ce qu'il faut à notre époque, c'est une forme de gouvernement complexe et par conséquent mixte, qui concilie le mouvement et la règle, l'ordre

et la liberté, qui représente la réalité dans tous ses éléments et la vie dans toutes ses conditions.

Je ne sais rien de plus propre à inspirer le dégoût des théories creuses que l'étude attentive du gouvernement représentatif; qu'il nous soit donc permis d'en faire ressortir la profondeur et la beauté dans une courte analyse. Ce gouvernement fait autorité maintenant dans le monde politique; il s'est établi chez trois grandes nations, l'Angleterre, les États-Unis et la France, et il tend à se répandre dans toute l'Europe; il se modifie selon le temps, le lieu et les antécédents historiques des sociétés où il s'implante; mais il conserve partout ses principes fondamentaux. Bien que nous prenions pour sujet de notre analyse le gouvernement de la France, c'est l'essence même du gouvernement représentatif que nous voulons faire comprendre.

Une charte, un roi et deux chambres, voilà tout le mécanisme du gouvernement représentatif. Il s'agit de déterminer la nature, l'origine et la fonction de ces divers pouvoirs. De quels besoins sociaux sont-ils nés? Quels intérêts représentent-ils? Quels principes ont-ils mission de maintenir et de défendre?

D'abord, qu'est-ce que la charte? Il faut admirer combien le bon sens, l'instinct national, est ici d'accord avec les théories de la science. Pour ceux qui ne se rejettent pas dans les souvenirs du passé ou qui ne se perdent pas dans les rêves de l'avenir, la charte est un monument politique de la plus haute importance.

Tout le mode le sait, tout le monde élève la charte au-dessus des autres pouvoirs, et la considère comme la base de tout l'édifice politique. La raison en est que la charte est la consécration des droits sociaux, de ces droits pour lesquels nos pères ont tant et si glorieusement combattu, et qu'ils nous ont définitivement conquis. Si la charte ne comprenait que quelques principes de droit politique ou d'administration, elle n'aurait qu'une valeur fort secondaire ; mais elle est la formule des droits de l'homme : elle proclame l'égalité civile des citoyens, l'accessibilité de tous aux mêmes emplois, la liberté de la pensée, soit politique, soit philosophique, soit religieuse ; la liberté de l'art, de l'industrie, du commerce ; la sûreté de la personne, l'inviolabilité de la propriété. Voilà ce qui en fait la grandeur et la puissance. Elle est le but et la règle suprême du gouvernement. Les trois pouvoirs qui l'ont proclamée de concert n'en sont que les organes et les instruments, et tiennent d'elle seule leur légitime autorité.

Le pouvoir est triple : le roi et les deux chambres. Nous venons de voir ce que représente la charte ; cherchons maintenant ce que représentent les trois éléments du pouvoir.

Il y a différentes théories du gouvernement représentatif.

Première théorie. Le pouvoir appartient de droit à la nation, et par conséquent à la majorité. Mais il est évident que la majorité ne peut pas elle-même l'exercer ; non-seulement l'anarchie s'ensuivrait, mais à

cette condition l'exercice du pouvoir serait matériellement impossible. Or, puisque le pouvoir appartient à la majorité, que cette majorité ne peut l'exercer directement, et que pourtant il n'est légitime qu'autant qu'il vient d'elle, il est nécessaire qu'elle se fasse représenter par un certain nombre de délégués : c'est en ce sens que le gouvernement est représentatif. En fait, cette théorie est fausse, car le gouvernement qui nous régit ne représente pas la majorité des volontés. D'où sort le seul pouvoir dû à l'élection? Du corps électoral, qui ne forme dans la nation qu'une très-faible minorité. Ce n'est donc pas la majorité des volontés qui est représentée. Mais la théorie est fausse encore par un autre côté : elle part de ce principe que la volonté nationale se fait représenter par délégation. Mais cela est-il possible? Est-il dans la nature de la volonté de pouvoir être représentée? Moi, électeur, j'ai aujourd'hui la volonté que le candidat que je choisirai suive telle ligne politique; qui peut répondre que demain j'aurai la même volonté? On voit donc que, quand on prétend que la volonté nationale, ne pouvant pas gouverner par elle-même, doit au moins gouverner indirectement, on prétend l'impossible. La volonté est un élément de la nature humaine et de la vie sociale trop mobile et trop incertain pour pouvoir être représenté.

Deuxième théorie. Le gouvernement dit représentatif ne représente pas les volontés nationales, mais un élément social bien autrement solide et constant, à savoir : les diverses classes dont se compose une

société, avec leurs instincts, leurs intérêts et leurs droits. Cela est plus ingénieux et plus vrai, mais il faut prendre garde encore de se laisser abuser par des traditions étrangères. A parler rigoureusement, il n'y a pas de classes vraiment distinctes dans la société française ; il n'y a plus d'aristocratie, et, par conséquent, plus de démocratie ; plus de noblesse, et, par suite plus de tiers état. Le gouvernement représentatif entendu ainsi était possible dans l'ancienne société française ; il est encore possible, et il existe réellement en Angleterre ; mais les éléments d'un pareil gouvernement n'existant plus en France, il n'y a pas lieu à les représenter. Voici donc seulement ce qu'il y a de vrai dans cette théorie. Il n'y a pas dans notre société de corps aristocratique, c'est-à-dire de classe constituée et organisée; mais comme l'inégalité est une loi de la société aussi bien que de la nature, il existe par le fait, il existera toujours de hautes notabilités de fortune, de talent et d'influence, auxquelles on peut laisser le nom d'aristocratie ; et de même, par opposition, on continuera d'appeler démocratie tout ce qui reste en dehors de cette catégorie : seulement, il importe de bien saisir la différence des choses sous l'identité des mots.

Troisième théorie. Puisque notre gouvernement ne représente ni des volontés ni des classes, que représente-t-il donc ? Si nous pouvions démontrer que la société actuelle ne peut se conserver et se développer que d'après certains principes, et que ce sont préci-

sément ces principes que notre gouvernement représente, nous aurions montré ce qui en fait la vertu représentative.

Le premier besoin d'une société comme la nôtre, où se développent tant d'intérêts divers, où s'élèvent tant de droits opposés et s'agitent tant de passions rivales, où la vie est si forte, si variée, si féconde, le premier besoin, dis-je, c'est l'unité de développement. Il en est de la vie sociale comme de la vie organique : il lui faut un centre d'action et de mouvement; de là la nécessité d'un pouvoir assez fort pour dominer toutes les forces individuelles, pour dompter toutes les résistances particulières, pour soumettre toutes les prétentions qui peuvent s'élever sur mille points de la sphère sociale. Toutes les fois que le pouvoir central est trop faible, il n'y a ni paix au dedans, ni gloire au dehors à espérer pour une nation.

Pendant bien des siècles, le gouvernement a été organisé comme si l'unité était l'unique besoin de la société : c'est un pouvoir absolu qui a gouverné les peuples; ce pouvoir a rempli sa mission, il a réprimé; mais comme il était sans contrôle, il a opprimé. Si le premier besoin de la société est l'ordre, le second, non moins impérieux, est la liberté : ce double besoin devra être représenté au sein du gouvernement, puisque le gouvernement est l'expression de la société.

Enfin, il est dans la nature des choses que deux pouvoirs qui répondent à des besoins contraires, du moment où ils seront mis en face l'un de l'autre, ne

vivent pas toujours entre eux dans une parfaite intelligence, et que chacun, s'exagérant sa mission, tende à absorber le pouvoir opposé. Je ne veux pas dire par là qu'ils ne puissent absolument s'entendre; au contraire, comme ils représentent deux besoins également profonds de la société, ils sont faits pour vivre ensemble et s'accorder. Mais la passion peut momentanément leur mettre les armes à la main, de là la nécessité d'un troisième pouvoir qui ait pour mission d'entretenir l'harmonie entre les deux autres.

Voilà donc trois grands principes sociaux, principes éternels et universels, à savoir : le besoin d'ordre, le besoin de liberté et la nécessité de mettre en harmonie l'ordre et la liberté. A chacun de ces principes doit correspondre et correspond dans le gouvernement un pouvoir spécial : ces trois pouvoirs sont le pouvoir exécutif, la chambre des députés et la chambre des pairs. Telle est la véritable théorie du gouvernement représentatif; quiconque s'est profondément pénétré de sa nature ne demande pas, comme par dérision, ce qu'il représente; il représente mieux que des volontés qui ne sont pas susceptibles de représentation, il représente mieux que des classes, qui n'existent plus guère que de nom dans notre pays, il représente les vrais principes et les lois fondamentales de toute organisation sociale.

Maintenant que nous savons ce qu'est chaque pouvoir et ce qu'il est appelé à faire, il nous reste à montrer comment son origine est parfaitement conforme à sa nature et à sa mission.

Le pouvoir exécutif doit être fort, donc il faut qu'il soit unique : tout pouvoir partagé est faible. Mais l'unité n'est pas la seule condition de la force ; le pouvoir est fort aussi par la stabilité : or il n'y a de pouvoir stable que le pouvoir héréditaire. L'hérédité et la tradition, voilà la vraie origine du pouvoir exécutif.

Pour le pouvoir qui représente le principe de la liberté, son origine ne peut être que l'élection ; car, qu'est-ce qui représente mieux la liberté que l'élection, c'est-à-dire une manifestation de la volonté ?

Quant au pouvoir qui a pour fonction de modérer l'action réciproque des deux autres, il ne remplira point une mission aussi élevée s'il n'a le tempérament calme, conciliant, conservateur, et en quelque sorte la majesté d'un sénat. Un pareil corps ne peut sortir de l'élection populaire, au moins directement. Le vrai titre à la pairie, c'est l'ancienneté des services, l'éclat des talents, l'influence d'un haute position.

Nous n'avons plus qu'à voir, pour achever de comprendre le gouvernement représentatif, avec quelle sagesse les garanties du pouvoir et celles des citoyens s'y trouvent combinées dans l'intérêt de l'ordre et de la liberté.

Voici les garanties de l'ordre :

Le pouvoir exécutif, déjà fort de son unité et de son hérédité, concentre dans ses mains toute l'action administrative par l'effet d'une centralisation puissante ; il concourt avec les autres pouvoirs à la formation des lois ; il choisit ses ministres, il nomme aux emplois ;

en outre, il dispose de l'armée, lève des impôts d'hommes et d'argent, fait la paix ou la guerre; enfin, il peut dissoudre la chambre élective et modifier l'opinion de la majorité dans le sénat, en cas de refus de concours.

Voici maintenant les garanties de la liberté :

L'établissement de deux pouvoirs, sans lesquels le pouvoir exécutif ne peut gouverner;

Le droit pour les deux chambres de voter, et par conséquent de refuser l'impôt;

Le droit de proposer des lois;

La responsabilité des agents du pouvoir, ce qui est non-seulement une garantie pour la liberté, mais encore une sauvegarde pour le pouvoir, dont les agents, par cela même qu'ils sont responsables, couvrent l'inviolabilité.

La division du pouvoir. Si la société met dans la main du prince l'épée de justice et l'épée de guerre, cette main opprimera la liberté. Les pouvoirs exécutif, législatif, judiciaire, devront donc être séparés; le pouvoir judiciaire rentrerait dans le pouvoir exécutif, qui nomme les magistrats, si la constitution n'avait sagement consacré l'inamovibilité des juges.

La liberté de la presse, cette garantie qui, pour être en dehors du gouvernement, n'en est pas moins la plus forte de nos armes contre le pouvoir. La presse surveille les actes du pouvoir, et dévoile les abus; mais si, retenue dans certaines bornes, elle est un bien, elle peut, quand elle tombe dans la licence,

devenir un mal, non-seulement pour le pouvoir, qu'elle flétrit injustement aux yeux du peuple, mais encore pour les citoyens, qui peuvent être victimes de ses calomnies. Le droit de publier sa pensée ne peut donc être absolu puisque tout droit absolu devient oppresseur : aussi, réclamer une liberté illimitée, ce n'est pas faire preuve d'un esprit vraiment libéral ; car à côté de ce droit se trouvent des droits non moins sacrés : si vous avez le droit de tout dire et de tout écrire, moi aussi j'ai le droit d'être respecté dans vos paroles et dans vos écrits. La liberté de la presse, comme toute liberté, a pour limite l'éternelle justice.

FIN.

TABLE.

DEUXIÈME LEÇON.

TROISIÈME LEÇON.

QUATRIÈME LEÇON.

CINQUIÈME LEÇON.

SIXIÈME LEÇON.

SEPTIÈME LEÇON.

HUITIÈME LEÇON.

NEUVIÈME LEÇON.

FIN DE LA TABLE.

